

NIETZSCHE ET L'ANTIQUITÉ

Essai sur un idéal de civilisation

THÈSE

présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Neuchâtel

pour obtenir le grade de Docteur ès Lettres

PAR

ELSA NÜESCH

PARIS

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

49, BOULEVARD SAINT-MICHEL, vi^e

1925

NIETZSCHE ET L'ANTIQUITÉ

ESSAI

sur un idéal de civilisation

NIETZSCHE ET L'ANTIQUITÉ

Essai sur un idéal de civilisation

THÈSE

présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Neuchâtel

pour obtenir le grade de Docteur ès Lettres

PAR

ELSA NÜESCH

PARIS

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

49, BOULEVARD SAINT-MICHEL, VI^e

1925

IMPRIMATUR

La Faculté des Lettres de l'Université de Neuchâtel, sur le rapport de Monsieur C. A. Bernoulli, homme de lettres à Bâle et de Monsieur Arnold Reymond, Professeur à l'Université de Neuchâtel, autorise l'impression de la thèse de Mademoiselle Elsa Nüesch : Nietzsche et l'Antiquité — essai sur un idéal de civilisation — sans se prononcer sur les opinions qu'elle expose.

Neuchâtel, le 6 Janvier 1925.

Le Doyen de la Faculté des Lettres :

Dr. J. PARIS.



A mes chers parents,

A ma chère sœur.

PRÉFACE

(Traduction)

Sans compter les particularités tout extérieures et bien connues de sa vie, Frédéric Nietzsche a, avec la Suisse, des rapports d'ordre intime; si ces rapports n'ont été décisifs et importants ni pour la culture suisse, ni pour l'influence générale de sa philosophie sur le mouvement intellectuel en Europe, pourtant, notre jeunesse n'a plus jamais perdu entièrement de vue les nombreux problèmes que souleva la pensée de Nietzsche pénétrante et toujours en vibration. Les thèses de doctorat en philosophie écrites dans les deux langues nationales qui surgissent, sinon fréquemment, du moins à intervalles réguliers dans nos universités de Suisse en sont la preuve. Ainsi une jeune Saint-Galloise a fait du nom de Nietzsche, et d'un des problèmes chers au philosophe l'ornement de cette étude que la Faculté des Lettres de Neuchâtel a admise, dont elle a autorisé l'impression et qu'on m'a prié d'accompagner de quelques mots d'introduction.

Si je réponds à cette invitation, c'est surtout pour épargner à ce travail consciencieux et richement documenté l'interprétation défavorable à laquelle il me paraît exposé, il est vrai, à cause de sa forme quelque peu diffuse et imprécise. Je ne veux pas dissimuler non plus que Nietzsche lui-même avait l'habitude de froncer d'une façon menaçante les sourcils broussailleux à la vue de livres qui, comme celui-ci, manquent de contours arrêtés. Dans le domaine de la littérature savante surtout, il redoutait « l'inutile prolixité » et, d'imaginer que sa propre pensée pût susciter des écrits qui ne fussent pas, comme les siens teints de la « sueur de sang » d'une souffrance intime, l'a souvent rempli de honte et d'indignation.

Je crois cependant qu'une tentative juvénile pour pénétrer le secret de la pensée nietzschéenne peut bien se soutenir, précisément en ce qui concerne la culture suisse. Au milieu des nombreuses fantaisies que nous prenons plaisir à cultiver, nous avons toujours laissé à l'arrière-plan, et cela d'une manière frappante, les préoccupations de son système grave et profond. Mais notre auteur se montre appliquée d'une façon louable à tailler d'après les règles d'un art savant une des pierres qui contribuent à l'édifice de notre devise nationale chérissant la liberté. Elle aide ainsi à combler une lacune que nous remarquons à contre-cœur chez un peuple comme le nôtre pourtant si intelligent et avide de s'instruire.

Peut-être l'auteur s'est-elle aventurée sur un terrain trop vaste; son désir passe, impétueux, à côté d'un sujet spécial et limité et tend à une interprétation générale de la pensée nietzschéenne basée sur l'antiquité; les détours que comportait nécessairement une pareille façon de procéder ne lui ont cependant pas fait perdre de vue le but qu'il fallait atteindre ici; l'enchaînement de ses conclusions prouve une compréhension très vive de la manière philosophique dont Nietzsche traite le problème de la valeur. Sa philosophie n'avait plus besoin d'ouvrir à la culture humaine les avantages de la libre pensée de Voltaire et du siècle des lumières où il puisa cependant largement; mais sa conquête, c'est d'avoir prouvé, expliqué et démontré **la faculté humaine de sentir librement...** Et si l'auteur s'attache surtout à l'interprétation que donne Nietzsche de l'idée de perfection, elle me semble avancer dans la bonne voie pour mettre en vue l'importance de cette question — c'est pourquoi aussi, je crois pouvoir recommander de bonne foi son étude à l'attention du public.

Arlesheim, près Bâle, Pâques 1925

CARL ALBRECHT BERNOULLI

VORWORT

Zwischen Friedrich Nietzsche und der Schweiz bestehen ausser den bekannten äussern, die seine Lebensgeschichte anbetreffen, auch einige innere Knüpfungen. Sind sie auch weder für die schweizerische Kultur noch für die allgemeine Wirkung seiner Philosophie ausschlaggebend und belangvoll geworden, so sind doch die zahlreichen Probleme, die sein rastloses und bohrendes Denken aufwarf, in den Köpfen unserer studierenden Jugend nie mehr völlig ausser Betracht gefallen. Als ein Zeichen dafür sind die philosophischen Doktorarbeiten schweizerischer Hochschulen anzusehen, die wenn auch nicht häufig so doch in gewissen Abständen immer wieder in den beiden Landessprachen auftauchen. Nietzsches Namen und eine seiner Fragestellungen zieren denn auch diese von der Universität Neuenburg zugelassene, geprüfte und mit der Druckerlaubnis versehene Darstellung einer denkbeflissenen Sankt Gallerin, deren Veröffentlichung ich mit einem Geleitwort zu versehen gebeten werde.

Wenn ich dieser Einladung Folge leiste, so geschieht es namentlich, um der fleissigen und recht kenntnisreichen Arbeit eine gewisse Missdeutung fernzuhalten, der sie mir allerdings durch ihre etwas breite und zerflossene Art ausgesetzt erscheint. Ich will auch nicht verhehlen, dass Nietzsche selbst, angesichts von Büchern, denen es wie diesem hier an den scharfen Rändern fehlte, seine buschigen, Augenbrauen drohend zusammenzuziehen pflegte. Das « Viele Allzuvielen » schreckte ihn auf dem Gebiete der gelehrten Literatur zurück. Und der Gedanke, dass sein eigenes Denken Schriften veranlassen könnte, an denen nicht wie an den seinigen der unheimliche Blutschweiss innerster Erlittenheit klebte, hat ihn oft mit Scham und Unwillen erfüllt.

Dennoch, glaube, ich, lässt sich auch ein jugendlicher Versuch, sich mit seiner Gedankenwelt auseinanderzusetzen, gerade für schweizerische Kulturverhältnisse recht wohl verantworten. Wir haben in den zahlreichen Liebhabereien, die wir pflegen, die Beschäftigung mit dem grossen und ernsten Denken eigentlich stets ziemlich auffallend zurücktreten lassen. Unsere Verfasserin zeigt sich aber löblich beflissen, einen dieser Bausteine für schweizerisches Denken nach den Regeln erlernter Kunst zu behauen und hilft also eine Lücke ausfüllen, die wir in einem sonst so klugen und lernbegierigen Volke wie dem unsrigen nur ungern klaffen sehen.

Vielleicht hat sich die Verfasserin doch auf ein etwas weites Feld hinausgewagt. Ihr Bedürfnis stürmte an der Beschränkung auf ein Spezialthema vorüber und trachtete nach einer umfassenden Würdigung seines gesamten Denkens von der Antike her. Die Umwege einer solchen Zufahrt haben sie aber das Ziel, das hie zu erreichen war, nicht verfehlen lassen, sie beweist in ihren Schlussfolgerungen ein lebhaftes Verständnis für Nietzsches denkerische Bearbeitung des Wertproblems. Nicht das freie Denken Voltaires und der Aufklärung, dessen er sich doch ausgiebig bediente, sondern **freies Fühlen** bedeutet die grosse Errungenschaft, die Nietzsches Philosophie der menschlichen Kultur eröffnet hat. Wenn die Verfasserin bei Nietzsche besonders seiner Behandlung des Vollkommenheitsgedankens nachspürt, so scheint sie mir in dieser zur Aufhellung seiner Bedeutung richtigen Fährte vorgegangen zu sein — weshalb ich auch glaube, ihre Schrift der öffentlichen Beachtung freundlich empfehlen zu dürfen.

Arlesheim bei Basel, Ostern 1925

CARL ALBRECHT BERNOULLI.

INTRODUCTION

*« La natura è piena di infinite ragioni
che non furono mai in esperienza »*
LEONARDO DA VINCI, *frammenti letterari e filosofici*, I, 18 r.

Nietzsche compte parmi les grands novateurs de la pensée moderne à cause de son originalité, de la puissance de son esprit et de son caractère. Sa grandeur réside dans la sincérité passionnée de sa recherche et dans sa volonté intransigeante de ne créer aucune œuvre qui ne fût l'expression de toute son âme. Montrer en quelques mots en quoi il est nouveau est plus malaisé. Nietzsche n'est pas novateur parce qu'il a élaboré un système de vérité cohérent, exempt de contradictions, mais en essayant d'introduire dans la philosophie une appréciation plus juste des valeurs affectives de la vie, — et aussi par son attitude personnelle si originale en face des problèmes philosophiques et moraux les plus importants. La forme qu'il a su donner à ces questions sur Dieu, la vie, la culture individuelle et sociale et les solutions qu'il a proposées non seulement caractérisent son génie, mais soulèvent de nouveaux problèmes ; l'attention du critique est vivement sollicitée par des questions de ce genre : l'objectivité dans les jugements moraux est-elle possible ? quel est le rapport nécessaire et naturel entre le sujet pensant et l'objet de ses réflexions ? quel est le rapport entre la pensée et la vie ? L'intelligence critique sert-elle la vie ou lui porte-t-elle la mort ? Quel est le rapport entre le monde des valeurs et celui de la réalité ? Quelles valeurs prédominent dans la formation de la civilisation, les valeurs rationnelles ou les valeurs affectives ? et enfin : en quel sens le culte de l'Antiquité peut-il inspirer la pensée moderne ?

Le caractère de ces problèmes est tel que celui qui les considère ne peut s'empêcher de faire peser dans la balance

ses préférences personnelles et il semble à peu près impossible de porter jamais sur aucune question un jugement définitif et irrévocable. C'est sans doute la raison de l'attrait si vif que la philosophie nietzschéenne exerce sur les esprits. De là aussi le grand nombre d'études critiques consacrées aux œuvres de ce solitaire qui méprisait la troupe des ouvriers scientifiques. Et si nous n'avons pas craint d'aborder à notre tour l'étude de l'œuvre nietzschéenne, en dépit du grand nombre d'auteurs qui s'y sont attaqués, c'est que l'intérêt si direct de ces problèmes nous y a encouragée.

Il nous semble indiqué de dire en quelques lignes pourquoi nous avons choisi un sujet aussi vaste et quels sont le but et le plan de notre étude.

Cette étude n'avait pas été conçue dans la forme qu'elle a maintenant. Notre première intention était de traiter la conception de la Renaissance chez Nietzsche, mais, étant donné que notre penseur avait très peu de rapports avec la Renaissance — dont il connaissait à peine les plus grands penseurs, Vinci, Bacon et Bruno — nous n'avons gardé de ce premier projet que l'idée d'une Renaissance de la civilisation. Nous conformant au conseil de notre vénéré maître, le professeur ARNOLD REYMOND, nous avons formulé le sujet comme suit : Nietzsche et les bases d'une civilisation esthétique et biologique nouvelle. — Cependant, chemin faisant, nous avons découvert que ces bases, Nietzsche les avait empruntées à l'Antiquité, et que les fondements biologiques de sa thèse sont beaucoup moins sûrs que ses bases historiques et morales. Mais, puisque notre intention était de mettre en valeur non pas des conjectures, mais le bien-fondé de quelques thèses fondamentales de Nietzsche, nous nous sommes décidée à limiter le cadre de notre étude et à traiter en première ligne « la conception nietzschéenne d'une civilisation modèle d'après l'Antiquité gréco-romaine ». Tel est l'objet de notre travail qui, sous un titre abrégé, ne se laisse pas deviner au premier abord. C'est pourquoi, afin d'éviter tout malentendu, nous précisons ici même notre but. Nous n'étudions pas les connaissances que Nietzsche avait de l'Antiquité; notre étude n'a rien à voir avec la critique philologique des textes. Nous nous proposons, au contraire, de mettre en évidence l'ensemble de suggestions, d'idées, de buts et de problèmes que Nietzsche doit à la Grèce — une Grèce idéalisée par sa nostalgie du parfait. Nous avons eu soin d'étudier comment Nietzsche a élaboré, développé et élargi le très noble

but qu'il doit à l'esprit grec : atteindre la perfection dans tous les ordres de la vie.

Ensuite, nous avons essayé d'établir comment l'esprit hellénique qui dans la géométrie, dans l'architecture et dans l'art tragique a conquis la perfection — fournit à Nietzsche la base rationnelle et historique qui doit légitimer son utopie. Puis, nous avons tenu à prouver que le génie grec avec ses bases intellectuelles et morales justifie seul l'idéal nietzschéen d'une culture supérieure de la vie. C'est pourquoi nous avons accordé l'attention la plus grande aux phases esthétiques et positivistes de la pensée nietzschéenne, ne considérant que fort brièvement l'idéal s'il s'est fait de la vie supérieure dans la dernière phase de sa pensée. C'est que, dans cette dernière période, Nietzsche quitte le terrain des possibilités historiques et s'abandonne aux visions, aux prophéties et aux blasphèmes. Faust, l'ancêtre de Zarathoustra était plus réaliste, il avait du moins sous son pouvoir l'immense côte de la mer, tandis que le héros de Nietzsche règne sur les îles bienheureuses, sur « le pays des enfants » perdu dans la mer lointaine.

Dans notre étude, nous donnons une importance spéciale au côté psychologique du problème et non pas à son aspect historique, bien que nous ne puissions en négliger la valeur. Nous nous sommes efforcée dans la mesure du possible de mettre en lumière le rôle que Nietzsche accorde au concept : valeur dans l'interprétation des phénomènes moraux et de leurs rapports entre eux. Nietzsche, le premier, nous a montré qu'il existe dans l'histoire des phénomènes qui sont plus que des faits, c'est-à-dire des puissances spirituelles en action dont la vitalité morale dépasse de beaucoup l'existence temporelle et momentanée, et détermine, pour une large part, l'évolution de l'esprit humain. Dionysos, pour Nietzsche, représente une valeur, puisque, à lui seul, il a rajeuni l'âme grecque. Socrate, son adversaire, représente une valeur antagoniste, car, en opposant l'esprit critique à l'instinct spontané, il a imprimé à lui seul, une direction nouvelle à la pensée de l'Occident. Les puissances civilisatrices, quel que soit leur nom, nous les détachons de l'atmosphère de leur époque et leur prêtons un caractère, pour ainsi dire, symbolique. Les générations se lèguent, l'une à l'autre, ces valeurs qui, au cours du temps, se transforment, s'élargissent — ou s'abâtardissent et s'embrouillent. Le valeur morale de l'Antiquité pour les

hommes de 1925 n'est plus la même que pour les humanistes du XVI^e siècle. Tout un travail d'analyse historique et psychologique est nécessaire pour nous permettre de découvrir la valeur réelle du passé dans la formation de l'esprit européen moderne. Cette remarque suffit pour rappeler à quel point la théorie de la valeur, appliquée au domaine de l'histoire de la pensée, constitue une innovation audacieuse et féconde que les érudits de métier ont ignoré trop longtemps ; les historiens et les psychologues modernes seuls en découvrent l'utilité pragmatique.

Nous avons tenu à montrer enfin en quoi cette idée offre un intérêt particulièrement vif pour les philosophes modernes qui, après avoir subi la terrible épreuve de la grande guerre, ne cessent de proclamer : Il nous faut une révision des valeurs ! Chose difficile et délicate s'il en est. Pour réformer la société, pour réorganiser les États, il ne suffit pas de changer de gouvernement, de tactiques politiques, de moyens techniques et d'institutions. Nous devons faire bien plus. Nous devons réformer l'ordre de nos préférences et hiérarchiser nos sentiments sur une base plus saine ; nous devons créer à nouveau les valeurs. Comme un esprit avisé l'a dit : « le monde des valeurs est comme l'invisible chantier où se préparent les changements de décor du monde visible » (1). Voilà une simple vérité que les « super-réalistes » de notre temps ont cependant volontiers oubliée. Or, il est urgent d'affirmer avec force et clarté combien grande est l'influence des jugements de valeur sur nos actes individuels et sociaux. Aussi nous autres modernes, en train de perdre le goût des réflexions générales et le souci de la culture indépendante, avons-nous le devoir d'étudier à fond les valeurs du passé et de chercher celles qui s'imposent à nous en vertu d'une vitalité indestructible.

Dans cette recherche nul autre ne peut nous guider plus sûrement que Nietzsche ; sans se lasser, il a cherché une solution à ces problèmes et, dans l'ardeur de la lutte, n'a pas redouté de se contredire et de se rétracter quand une expérience intime l'y engageait. Sans doute, nous ne pouvons approuver entièrement ses conclusions et ses interprétations historiques fausses pour la plupart. C'est que Nietzsche ne sut pas résister à la tentation de prêter au penseur ses propres agitations, ses difficultés, de lui imposer ses désirs. Dans toutes ses études, il utilise, il exploite même

(1) BOUGLÉ, *Évolution des valeurs*, Chap. I. Le monde des valeurs, p. 9.

sa personne, se mettant à la place de l'objet étudié. Cela est faux, mais combien vivant. Je me trompe. Psychologiquement cela n'est point faux, car qui est-ce qui nous prouve que depuis l'âge de Socrate les idéalistes et les prudhommes de tous les temps aient changé?

Une étude de ce genre, montrant quelles valeurs Nietzsche doit à sa conception de l'Antiquité, n'existe pas dans la littérature nietzschéenne.

Dans sa forme actuelle notre travail comporte les parties suivantes :

- I. La civilisation modèle d'après l'*Origine de la Tragédie*.
- II. Le problème de la décadence.
- III. Aperçu sur l'idéal de la civilisation aux phases positivistes et vitalistes de la pensée nietzschéenne.
- IV. Conclusion. La valeur de l'idéal nietzschéen.

Certes, d'après le titre, il semble que nous aurions pu clore notre étude à la fin de la première phase. Cela nous était pourtant impossible parce que Nietzsche a maintenu à travers toutes ses phases son idéal hellénique de l'ennoblissement de l'esprit humain. Ce but donne à sa pensée son unité. Il était donc indiqué de poursuivre à travers les phases ultérieures de son développement intellectuel le développement de cet idéal de perfection et celui des méthodes tantôt rationnelles, tantôt intuitives que Nietzsche préconise pour y atteindre. Mais, comme nous ne pouvions accorder à l'étude des dernières périodes le même espace qu'à celle de la première et que nous devions nous en tenir aux suggestions que Nietzsche doit à l'Antiquité, il en est résulté une certaine inégalité dans la composition de ce travail. Nous avons essayé d'y remédier dans la mesure du possible en soumettant dans nos conclusions l'idéal de Nietzsche à une critique d'ensemble.

Une étude d'ensemble qui serait fort attachante sur l'idéal de la civilisation chez Nietzsche ne pourra être réalisée que lorsque l'œuvre de M. Andler aura paru tout entière.

Mais ce travail, même dans sa forme actuelle, — dont nous reconnaissons les insuffisances — peut faire deviner la richesse et la fécondité de la pensée de Nietzsche et faire comprendre à quel point le problème de la civilisation mérite de nous intéresser. Si nous y avons quelque peu réussi, cette étude aura atteint son but.

Peut-être aurons-nous aussi contribué à réfuter dans une

certaine mesure les critiques qui ne cessent de proclamer : Nietzsche ne fut pas systématique, donc, pas philosophe. Si la scolastique et la philosophie sont une même chose, certes, il faudrait bannir Nietzsche du temple des penseurs. Mais Nietzsche, nous semble-t-il, a rendu à l'art de la pensée le même service que Léonard de Vinci a rendu à la peinture. Il a fait circuler un air nouveau dans les académies solennelles et a placé l'objet de son étude dans l'atmosphère mouvante de la vie pour établir ainsi des relations entre les idées abstraites, isolées et les formes de la vie. Quoi d'étonnant, si dans cette étude il n'est jamais parvenu à un résultat définitif, pas plus que Léonard de Vinci qui répondait à ceux qui lui reprochaient de ne pas avoir achevé ses œuvres : La nature est pleine de raisons infinies qui n'ont encore jamais été mises en expérience (1), idée que Nietzsche traduit en ces termes : Il y a tant d'aurores qui n'ont pas encore resplendi. (Es gibt so viele Morgenröthen, die noch nicht gelehrt haben) (2). Celui qui interroge la nature, qui en découvre les grands problèmes et va à la recherche des « aurores » lointaines de la pensée, ne mérite-t-il pas le titre de philosophe ? Toute époque ne crée-t-elle pas sa propre conception de la sagesse ? et de celui qui la recherche ?

En terminant, il nous tient à cœur de remercier les personnes qui ont bien voulu nous encourager dans ce travail. Et en premier lieu notre vénéré maître, M. ARNOLD REYMOND qui nous a donné l'idée de cette étude et qui nous a prodigué ses conseils et ses encouragements. Nous sommes pareillement heureux d'exprimer notre gratitude à M. C. A. BERNOULLI, homme de lettres à Bâle, qui, par des critiques judicieuses et des indications sur le rôle de la pensée nietzschéenne dans la philosophie contemporaine nous a ouvert des horizons nouveaux. Et nous tenons particulièrement à dire notre profonde reconnaissance à Mademoiselle CLAIRE ROSSELET, licenciée ès lettres, bibliothécaire à Neuchâtel, dont les critiques et les conseils nous ont facilité la composition de cet ouvrage et la traduction souvent difficile des textes allemands. De même nous remercions les personnes bienveillantes qui nous ont aidée dans la correction des épreuves, et celles aussi qui, soit à Sils-Maria, soit à Bâle,

(1) Citation tirée des frammenti letterari e filosofici trascelti dal Dr. Edmondo Solmi, Firenze, Barbera, 1913, (Codice atlantico, I, 18 r.)

(2) Parole tirée de la Rigvéda et que Nietzsche a placée en tête de son livre, intitulé *Aurore*.

nous ont informée sur la personnalité de Nietzsche. Nous manquerions enfin à un agréable devoir si nous ne disions pas l'obligeance toute particulière que la Bibliothèque centrale de Zurich et la Bibliothèque de la ville de Neuchâtel ont mise à nous faciliter les recherches.

Les citations sont faites dans le texte allemand, partout où elles se basent sur le texte français, nous l'avons indiqué. Nous nous sommes servi de la grande édition des œuvres de Nietzsche faites par Naumann et Kröner à Leipzig de 1901-1919. Les abréviations les plus importantes sont les suivantes : W. = Werke, Bio. = Biographie, sc. Das Leben Friedrich Nietzsches écrite par Mme Förster-Nietzsche, Corr. Correspondance, sc. gesammelte Briefe Nietzsches. Pour le détail des ouvrages consultés nous renvoyons à la bibliographie placée à la fin de cette étude.

PREMIÈRE PARTIE

La civilisation modèle

d'après

« L'Origine de la Tragédie. »

CHAPITRE PREMIER

La Pensée de Nietzsche en formation

§ 1. — Les influences de jeunesse et le début de la réflexion philosophique

Avant d'aborder le problème qui fait le sujet de cette thèse, il est indispensable de connaître la pensée de Nietzsche dès le début et d'examiner les influences qu'il a subies dans sa jeunesse, influences qui laissèrent des traces profondes dans son esprit si ouvert aux idées nouvelles. Nous les étudierons dans leurs relations avec le problème qui nous intéresse. Il est suggestif de commencer cette étude en considérant les idées et les tendances encore informes, mais déjà intéressantes de l'adolescent. Enfant précoce et réfléchi, Nietzsche a songé de bonne heure à ses études futures, et, déjà pédagogue, il émit sur l'éducation des réflexions qui devançaient son âge (1).

D'une complexion délicate, un peu gauche de manières, souvent raillé par ses camarades à cause de son sérieux compassé et de sa maladresse au jeu, il se réfugiait volontiers auprès de personnes plus âgées qui satisfaisaient ses curiosités littéraires.

L'atmosphère pieuse et mélancolique de la maison paternelle et la musique romantique pénétrèrent toute sa jeunesse. Plus tard, ses études scolaires grecques et latines à Pforta, et la lecture des écrivains allemands, poètes, philosophes et savants exercèrent sur lui une influence puissante et durable.

Les biographes ont eu raison d'insister sur l'ascendance de Nietzsche. Issu d'une lignée de pasteurs, il tenait fort

(1) Cf. ELISABETH FÖRSTER-NIETZSCHE : *Das Leben Friedrich Nietzsches*, t. I, chap. III, p. 132 sq.

à ses aïeux saxons et thuringiens croisés de sang polonais. On peut se méfier de toutes les hypothèses concernant l'ascendance de Nietzsche, mais il faut reconnaître qu'il a toujours été fier d'appartenir à une race de nobles Polonais, expulsés jadis de leur pays à cause de leur foi protestante, et réfugiés en Saxe, et fier aussi d'avoir subi dans une large mesure l'influence de la culture saxonne. Dans son ouvrage sur Nietzsche, Ch. Andler dépeint le milieu saxon avec ses réformateurs violents, ses pédagogues zélés et ses érudits raffinés au savoir universel (1).

De douze à dix-neuf ans, Nietzsche vécut à l'école royale de Pforta où il ne fut, somme toute, pas très heureux. La discipline de cette petite république scolaire n'était patriarcale que dans ses formes sans exercer aucune action profonde (2). Les maîtres, excellents, dans l'enseignement des langues anciennes surtout, n'étaient nullement des guides paternels. N'ayant pas à s'occuper de la vie pratique, réglée jusqu'au dernier détail, les lycéens pouvaient s'abandonner à la rêverie, et laisser leur esprit curieux vagabonder à travers les littératures de tous les pays. Ce fut le cas surtout pour Nietzsche qui, n'ayant personne qui pût le conseiller, entreprit, comme il le dit lui-même, tout seul son éducation. Mais pour acquérir de l'aisance et de l'indépendance, il lui aurait fallu la vie citadine qui offre tant d'occasions de frottements, un milieu où l'adolescent aurait rencontré des hommes de valeur et où il aurait fait la connaissance du monde. Tout cela lui a manqué dans sa vie solitaire.

Il voulut ordonner son avenir comme l'était son existence matérielle. Il ne se contenta pas de le faire pour lui-même,

(1) CH. ANDLER : *Le Jeunesse de Nietzsche*, chap. I ; La souche et l'adolescence, p. 25 sq.

(2) Cf. Sur l'influence de la Schulpforta les écrits d'ALOIS RIEHL : *Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker* (Frommanns Klassiker der Philosophie). 7^e éd. 1920, p. 12. — GALLWITZ : *Friedrich Nietzsche, ein Lebensbild*, Dresden und Leipzig, 1898. — RAOUL RICHTER : *Friedrich Nietzsche, sein Leben und sein Werk*, 3^e éd. Leipzig 1917, p. 18-20. — THEOBALD ZIEGLER : *Fr. Nietzsche*, éd. Bondi, Berlin, 1900, p. 13 sq. — ARTHUR DREWS : *Nietzsches Philosophie* Heidelberg, 1904, p. 3 sq. — ERNST HOWALD, *Nietzsche und die klassische Philologie*, éd. Perthes, Gotha, 1920, p. 5 sq. — Ces critiques s'accordent à louer l'excellente préparation dans les lettres grecques et latines que l'école de Pforta donnait à ses élèves, mais jugent la vie claustrale mauvaise pour Nietzsche, trop nerveux et trop débile.

mais il le fit aussi pour ses amis qu'il poussa à produire des œuvres artistiques, littéraires et philosophiques. Cette manie de soumettre la vie à une règle devint de plus en plus impérieuse pour lui ; dans la suite, il l'appliqua à la civilisation entière. La régularité artificielle de la vie à l'école de Pforta est le gros défaut de cette institution. Cependant Nietzsche s'y est enrichi de plus d'un trésor, le meilleur est son culte pour l'amitié virile, à laquelle il donnera une place d'honneur dans la cité future. Il doit encore à Pforta, vraie pépinière d'humanistes, une excellente préparation aux études grecques et latines (1). Stimulés par des professeurs qui accomplissaient leur tâche avec une noble ardeur, étant eux-mêmes, dans leur branche, plus érudits que bien des professeurs d'université, les élèves des classes supérieures rivalisaient entre eux dans l'interprétation des auteurs anciens.

Du reste, comme Nietzsche l'avoue lui-même, il jugeait la philologie classique d'après ses maîtres de Pforta et d'après les romantiques hellénisants, comme Hoelderlin et Friedrich Schlegel. Encore candidat au baccalauréat, il fit un travail sur la composition des poèmes de Théognis de Mégare ; dans ces poèmes lyriques et politiques à la fois, le mot *bon* signifie *aristocrate*, et le mot *mauvais* signifie *plébéien*. Il reprit et compléta plus tard cette étude qui ne manqua pas de laisser une trace durable dans son œuvre.

Mais les humanités ne formèrent pas seules l'esprit de Nietzsche. La poésie allemande qu'il étudia avec ferveur, et à laquelle il voua un culte passionné, y eut sa part d'influence. Cette prédilection fut peut-être trop forte chez un futur érudit et ses professeurs le lui reprochèrent (2).

C'est la poésie lyrique qui l'impressionna le plus et qui alla jusqu'à l'obséder. Artiste né, il vénérât le lyrisme de Goëthe, dans lequel il admirait *la richesse des pensées profondes et claires comme l'or* (3). Mais ce n'est pas Goëthe

(1) Cf. *Bio.* I, p. 211. — ERNST HOWALD, *Nietzsche und die klassische Philologie*, pp. 5-39. — Howald y cite le témoignage d'Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, plus tard adversaire de Nietzsche — qui, lui aussi élève de l'école de Pforta, dédia ses *discours et conférences* à ses maîtres de la Pforta qui, plus que tous ses professeurs d'université l'avaient encouragé dans ses études.

(2) FÖRSTER-NIETZSCHE, *Der junge Nietzsche*, KRÖNER, Leipzig, 1912, — chap. VIII, WANDLUNGEN, p. 107. — *Corr.* II, p. 165-166.

(3) *Biogr.* I, p. 76.

jeune, force impétueuse et débordante qu'il préférerait. C'était le maître, possédant une vaste culture et devançant son siècle par mainte hypothèse féconde. Nietzsche voyait personnifiée en lui la force créatrice, celle qui produit sans relâche et pour laquelle toute chose devient matière à création, surtout lorsque le génie naturel est uni à un savoir universel et à une volonté infatigable de recherche.

L'influence de Schiller qu'Andler estime décisive (1) fut d'une nature différente, plus précise et plus limitée. Dans l'œuvre du grand poète tragique, Nietzsche fut frappé par la volonté héroïque de la liberté, la bataille que les « Wallenstein » les « Marquis Posa » livrent contre le sort, *la lutte titanique contre la vertu et la religion dans les Brigands*. Et chez Schiller il trouva le désir de ressusciter le génie grec (2).

Mais les classiques n'étaient pas les seuls à influencer Nietzsche. Les romantiques ne l'impressionnaient pas moins. Cela se conçoit, car la vénérable école de Pforta, dont sont sortis quelques représentants les plus remarquables du romantisme allemand, était depuis plus d'un demi-siècle un des foyers intellectuels du romantisme. Aussi y maintenait-on jalousement le culte des philosophes et des mystiques. Koberstein, le premier auquel nous devons une histoire originale du romantisme était maître à l'école de Pforta et Nietzsche était son élève favori. Qu'on s'imagine avec quelle ferveur ce vieux maître initiait ses disciples à la philosophie et à la littérature de cette époque (3).

Mais c'est Hoelderlin, le poète nostalgique, qui eut le plus d'emprise sur Nietzsche. Il lui communiqua la haine amoureuse d'une patrie qui oubliait sa vraie mission ;

(1) CH. ANDLER, *Précurseurs de Nietzsche*, chap II, Schiller, p. 43 sq.

(2) *Biogr.* I, p. 120 et II, p. 77. — W. XI, p. 123, § 390 sur « Das Lied an die Freude ».

(3) CARL JOËL, *Nietzsche und die Romantik* (Eugen Diederichs, Jena et Leipzig, 1905), p. 71 et 347, — montre que Koberstein dans sa *Geschichte der deutschen Nationalliteratur* prenait parti pour les romantiques au sujet de la célèbre polémique que Schiller dans sa revue *die Horen* soutenait contre les romantiques. — Sur les rapports de Koberstein avec Nietzsche, cf. *Corr.* I, préface, p. xx.

tous deux avaient l'espoir qu'un génie libérateur viendrait la délivrer de son optimisme utilitaire (1).

Nietzsche entreprit alors l'étude de l'histoire en général et de la Révolution française en particulier. On en voit le résultat dans ses compositions qui contiennent en germe sa philosophie de l'histoire. Il tâcha de comprendre comment il faut situer une grande personnalité historique dans le monde moderne, et comment les nécessités vitales dirigent et déterminent le développement intégral d'une forte individualité (2).

A cette époque, son attitude à l'égard de la religion changea aussi, bien qu'en 1859, à l'âge de quinze ans il eût mis, dans la liste des sciences qu'il se proposait d'étudier *la religion, forteresse de tout savoir* (3).

Peu après, il s'en détacha, la critique historique, précise, incisive qu'on appliquait à Pforta à l'interprétation des textes bibliques aussi bien qu'aux textes profanes ne fit que l'y encourager. Il se vit dès lors dans la nécessité d'opter entre la science et la foi qu'il jugeait incompatibles.

Il mit toute son âme dans ses travaux littéraires et philosophiques, dont quelques-uns, *la Fatalité et l'histoire* et les *Réflexions sur le christianisme* sont remarquables (4). Il y manifestait une tendance affirmée de plus en plus nettement : un élan passionné vers une clarté et une unité de la connaissance, but idéal à atteindre. Mais pour cela il lui manquait la cohérence, une conception plus large de la vie, et surtout de la volonté et de la logique et il eut beaucoup de raisons d'écrire, dans une courte biographie, combien un guide viril lui avait manqué, ainsi qu'une direction ferme qui l'aurait arraché à ses études désordonnées.

Troublé du désordre qui régnait en lui comme dans la

(1) Cf. *Biogr.* I, p. 313 sq. — et W. IX, *Musik und Tragödie* p. 231, § 161 et *ibid.* *Vorträge über die Zukunft unserer Bildungsanstalten, Skizzen und Entwürfe*, p. 435, § 10.

(2) *Biogr.* I, p. 126 sq.

(3) *Biogr.* I, p. 126.

(4) *Ibid.* p. 320-21 : *Ueber das Christentum* Fragment, (Pforta, 1862). Nietzsche n'y accorde au christianisme qu'une valeur symbolique ; l'illusion d'un monde transcendant aurait mis les hommes dans une fausse position à l'égard du monde d'ici-bas ; Ce fut le produit, dit-il, de l'enfance du peuple.

nature, il chercha dans la pensée d'autrui une direction pour lui-même, et dans la philosophie, le principe ordonnateur des phénomènes. C'est pourquoi il préférait les systèmes propres à imprimer un nouvel élan à l'activité de l'homme, à ceux qui exigeaient de la part du lecteur une analyse rationnelle. Il ne comprit que les disciplines qui faisaient naître en lui de nouvelles idées. De là son incapacité relative pour les mathématiques (1).

Mais Nietzsche n'est pas seulement un intellectuel comme on pourrait le croire d'après ce qui précède, il a vécu autant par la sensibilité que par la raison.

La musique a occupé une très grande place dans sa vie et a agi de bonne heure sur sa nature sensible au rythme et troublée par une attente passionnée. Il eut besoin d'exprimer en mélodie ses élans indéfinissables, car toutes les passions sommeillant en lui tendirent à s'extérioriser et à vivre dans la forme sonore du chant. Cet amour du rythme ne l'a jamais abandonné ; il entre pour beaucoup dans son idéal esthétique de la civilisation, il est présent dans toute son œuvre et a donné à son style son aisance et sa libre allure. Il vint un moment où Nietzsche, selon la belle expression de Ch. Andler, *pénétra de musique le langage des idées lui-même et créa, pour l'expression de son âme sonore, la prose la plus imprégnée de musique que les Allemands aient écrite* (2).

L'examen du baccalauréat mit Nietzsche dans la nécessité de choisir un état. Sa nature qui répugnait à toute spécialisation, l'inclinait à une vaste culture. Universaliste par tempérament, il était peu apte à choisir une profession particulière, par crainte de restreindre son horizon et de perdre la liberté philosophique qui seule permet à un homme de ne vivre que pour son œuvre.

Les lettres adressées aux siens en témoignent. Il présentait qu'il lui fallait sacrifier ses études préférées, à savoir la poésie lyrique et la musique. Et c'est par déférence pour les

(1) *Biogr.* I, p. 193. — V. son certificat de baccalauréat, où ses travaux mathématiques sont désignés comme « très insuffisants ». — PAUL DEUSSEN, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*, Leipzig, Brockhaus, 1901, p. 14 sq. — P. J. MÖBIUS, *Nietzsche*, 3^e éd. Leipzig, Ambrosius Barth, p. 29 sq.

(2) CHARLES ANDLER, *La Jeunesse de Nietzsche*, Livre I, chap. I, La souche et l'adolescence, p. 52

vœux de sa mère qu'il se décida à étudier la théologie en même temps que la philologie classique (1).

§ 2. — L'étudiant et le débutant en philologie classique

Plein d'illusions, Nietzsche se rendit à Bonn pour y commencer ses études universitaires. Il s'y fit recevoir de la « Burschenschaft » Franconia, où il déploya au dépens de ses études, une grande activité, mais, dégoûté du matérialisme de brasserie et de l'ivrognerie codifiée qui y régnait, souffrant aussi de n'avoir pas su dominer le milieu ambiant et imposer son idéal d'une culture supérieure et d'une vie morale plus élevée, il se retira, déçu.

Par contre, les années qu'il passa à Leipzig furent fécondes et heureuses. Nietzsche y réalisa ses projets les plus hardis dans le domaine de la culture personnelle et s'achemina vers le perfectionnement intérieur, unique but de ses efforts.

Toutefois, à cette époque-là, il se cherchait encore et ne savait quelle étude préférer. D'une part, il était lié par la promesse donnée à sa mère d'étudier la théologie en même temps que la philologie, et d'autre part, il était irrésistiblement attiré vers l'étude des chefs-d'œuvre de la littérature ancienne qu'il considérait comme des modèles et qu'il lui importait de posséder parfaitement. Il fit part de ses préoccupations à son maître Ritschl qui, en une seule entrevue, persuada son disciple d'abandonner la théologie pour s'adonner tout entier à la philologie classique (2). Cependant, Nietzsche ne caressait pas moins le rêve de mener de front ses recherches philosophiques et l'étude approfondie de la musique, mais bientôt, les travaux que Ritschl lui proposa l'absorbèrent tellement que les loisirs lui manquèrent pour s'occuper de musique et de poésie. Nietzsche aimait alors la discipline d'une méthode rigoureuse qui le sauvait, disait-il, de son penchant excessif pour la spéculation. Pendant un certain temps, il se montra philologue convaincu, sectaire et fanatique, comme on

(1) *Biogr.* I, p. 209 sq.

(2) Cf. *Corr.* V, p. 93. « Meine Wendung zur Philologie ist entschieden et CH. ANDLER, *La Jeunesse de Nietzsche*, Livre I, chap. II, p. 67.

l'était à cette époque et les matières les plus arides ne le rebutaient pas.

Ritschl, intéressé par les excellents travaux de son disciple, procura à Nietzsche une place de professeur de philologie classique à Bâle, espérant ainsi l'attacher définitivement à une discipline dont il exagérât la valeur. On peut se demander si cette nomination de 1868 qui avait comblé d'orgueil le jeune érudit fut un bonheur pour lui et si vraiment elle l'attacha à sa profession (1).

Il nous semble que ce fut une erreur ; le professorat ne lui rendit pas son métier plus cher et la philologie ne fut point pour lui le pain de vie. Au contraire, à mesure qu'il avançait dans sa carrière, un secret mépris pour la philologie naissait en lui. On peut dire que par un hasard du sort, Nietzsche débuta philologue, comme Schiller jadis débuta médecin. Deux raisons furent cause de ce détachement :

D'abord, à Leipzig, Nietzsche découvrit en 1868 l'œuvre de Schopenhauer : *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*. Du premier coup, Nietzsche s'enthousiasma pour cette œuvre. La philosophie de Schopenhauer lui révéla à la fois la valeur d'une pensée intégrale, embrassant dans une même recherche passionnée la vie de toute la nature cosmique et l'inanité des résultats partiels qui font l'orgueil des érudits. Et il n'est pas étonnant que Nietzsche ait trouvé en lui un maître et un éducateur.

En Wagner il trouva un homme de génie exubérant de vie, plein de désirs, d'expériences et de projets et dont la tenace volonté surmontait toutes les difficultés.

Schopenhauer et Wagner ramenèrent Nietzsche à lui-même ; désormais il se trouva désarmé devant la force créatrice qui jaillit en lui.

Notons encore que Nietzsche était réfractaire à toute discipline. Quel que fût l'objet de ses études, lettres anciennes, philosophie ou musique, il en eût brisé tôt ou tard les cadres pour s'adonner aux problèmes d'ordre universel qui le passionnaient. Pour un esprit de cette envergure, toute discipline ne sert que de point de départ ; la véritable vocation de Nietzsche était hors de toute pro-

(1) ALOIS RIEHL, *Nietzsche, der Künstler und der Denker*, p. 13, dit avec raison : « Un succès si précoce n'était pas bon pour Nietzsche. Cette charge trop lourde l'accablait. »

fession délimitée. Nietzsche ne trouva jamais, dans aucune étude, de quoi satisfaire son ambition qui tendait à embrasser la civilisation entière dans ses œuvres et ses multiples aspirations.

Quoiqu'ayant gagné très vite l'estime et l'admiration du milieu universitaire bâlois, Nietzsche ne tarda pas à décevoir les espérances de son maître qui pressentait en lui le coryphée de la philologie allemande. C'est à ce moment-là que Nietzsche, comme nous venons de le montrer, est déjà secrètement détaché de la philologie. Il la soumet à des compromis et la plie aux besoins de son idéal d'éducateur de l'humanité. Mais elle avait les mérites de le protéger contre les soucis de la vie pratique, de lui permettre des incursions dans tous les domaines de la science et d'échapper aux rétrécissements de son horizon. Nietzsche put écrire avec raison à son ami Gersdorff :

Pénétrer ma science d'un sang nouveau ; communiquer à mes auditeurs le sérieux de Schopenhauer (den schopenhauerschen Ernst) qui étincelle sur le front de l'homme sublime — tel est mon vœu, mon audacieuse espérance. Je voudrais être plus qu'un pédagogue d'honnêtes savants. Je pense aux devoirs des maîtres d'aujourd'hui ; j'ai souci de la génération qui monte derrière nous... (1).

Ce qui signifie que dans son enseignement, Nietzsche ne cherchait pas à former des hommes de métier ; il veut, comme les éducateurs idéalistes de son temps, éveiller en ses élèves le besoin de construction synthétique, conformément à l'esprit philosophique dont Schopenhauer est le modèle illustre. Nietzsche déclare du reste clairement, dans sa leçon inaugurale à l'université de Bâle, qu'à notre époque, la philologie n'est pas une étude historique minutieuse, mais c'est la muse qui, paraissant dans un monde plein de douleurs *nous parle des formes lumineuses des dieux et d'une terre de merveilles, lointaine...* Il termine cette leçon par la parole significative et inquiétante de la part d'un érudit :

philosophia facta est quae philologia fuit.

pour exprimer que toute activité philologique doit être enveloppée d'une conception philosophique du monde (2).

(1) Lettre au comte de Gersdorff, datée du 13 avril 1869, *Corr. I*, p. 138-139.

(2) *Homer und die klassische Philologie*, W. IX, p. 24.

Pédagogue, il ne tint pas à faire de ses élèves des grammairiens hellénistes et latinistes, pas plus que des archéologues. Il veut leur révéler les formes et les idées antiques comme une source de réflexion philosophique qui s'applique au présent ; confiant dans sa riche intuition historique et dans ce qu'il nomme son *sérieux tragique*, qui n'est autre chose que la conscience permanente de la valeur de la vie, il tente d'imposer à ses auditeurs son idéal hellénique. D'un accent triomphant il s'écrie : La génération précédente a accompli le travail préparatoire, rétabli les textes avec méthode, et il nous est permis de toucher à l'héritage du passé.

Ses cours universitaires, dont la plupart sont recueillis dans les trois volumes des *Philologica* (1), témoignent d'une étonnante richesse d'idées neuves, d'aperçus imprévus, mais aussi d'une certaine pauvreté de renseignements. Les Romains n'y occupent qu'une place exiguë. La littérature grecque après Platon n'est qu'effleurée. Les œuvres d'Aristote sont toutes négligées sauf la *Rhétique* qui a trait à des auteurs antérieurs à Aristote (2). Nietzsche ne s'appesantit pas davantage sur l'étude de l'histoire. Par contre, il donne une large place au *Culte chez les Grecs* (3), à la mythologie, à *Œdipe Roi* ; à l'*Œdipe à Colone* de Sophocle et aux *Bacchantes* d'Euripide (4). Il a consacré une étude non moins profonde à l'origine de la philosophie, aux penseurs ioniens et soumet la métrique grecque à une étude originale (5). Ses cours lui offrirent un cadre où, pour un certain temps, il put enfermer ses idées révolutionnaires. Il donna à ses auditeurs la vision d'une civilisation riche, pleine de sève et de force. Peu lui importait que cette conception fût au point de vue historique exacte ou non. Quel est le savant qui sait percer du regard le passé ?

Nietzsche ne veut ni ne peut enseigner l'antiquité telle qu'elle a été, mais telle qu'elle lui sembla le plus apte à

(1) Cf. *Philologica*, t. XVII, XVIII et XIX des Werke.

(2) Cf. *Philologica* II, W. XVIII, p. 199 sq. — et CARL JOËL, *Nietzsche und die Romantik*, pp. 289 et 363.

(3) Cf. *Philologica*, III, W. XIX, p. 3 sq.

(4) Cf. *Philol.* I, W. XVII, p. 291, sq.

(5) Cf. *Philol.* III, W. XIX, p. 125 sq. et XVIII et ERNST HOWALD, *Nietzsche und die klassische Philologie*.

inspirer une organisation moderne de la société, à lui donner une joie nouvelle et le goût de la grandeur tragique.

Comparée à la Grèce lumineuse, l'Allemagne de son temps lui paraissait mesquine et sans beauté. Il aurait voulu voir les savants s'attacher davantage, dans leur étude de l'antiquité, à l'esthétique et à l'unité de la civilisation hellénique, car l'unité était précisément la qualité qui manquait à la pensée, à l'art, à la vie sociale du peuple germanique.

Mais l'extrême confusion déclenche souvent la crise qui renversera le chaos actuel pour y installer un ordre nouveau, où règne l'harmonie. Et cette crise, il fait plus que de la prévoir, il essaie de la provoquer.

Nous tâcherons de mettre en lumière au chapitre III de cette étude les causes morales profondes qui déterminèrent chez Nietzsche la conception d'une civilisation nouvelle, et de montrer qu'avant lui, les penseurs classiques ont rêvé le renouvellement de la civilisation, de sorte que notre philosophe n'avait qu'à reprendre une tradition ancienne.

CHAPITRE II

Les Précurseurs et Maîtres de Nietzsche

§ 1. — Introduction

De tous temps, le problème de la civilisation a été en Allemagne un des plus poignants. Depuis Herder (1), pour ne pas remonter plus haut, la question de la civilisation meilleure y agitaient les esprits avancés. Les penseurs, promoteurs du classicisme et du romantisme, s'efforcèrent de résoudre ce problème complexe, qui devenait d'autant plus complexe et plus brûlant que la pensée allemande commençait alors à prendre conscience d'elle-même et à se dégager de l'influence française. La nation allemande manquait d'unité, elle ne formait pas, comme la France, une grande communauté sociale des hommes et des œuvres. Les grands esprits luttèrent seuls, sans encouragement de la part de leurs compatriotes, et vivaient à l'écart de la vie politique de leur temps. Ils se grisèrent du rêve de liberté et d'égalité en lisant Rousseau, mais, rêveurs naïfs, ils ne parvenaient pas à exercer la moindre influence sur le cours des événements. Lorsque la Révolution française éclata, ils la saluèrent comme une libératrice.

Le renouvellement de la société leur sembla tout proche. Il est vrai que la Terreur les mit en face de cette alternative : conserver le culte de l'humanité emprunté à la France ou poursuivre un idéal nationaliste. D'aucuns, comme Klopstock, vécurent jusqu'à la fin de leur vie d'illusions heureuses ; d'autres, une fois anéanties les espérances communes, firent naufrage comme Kleist et

(1) Cf. les *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Livre V. J. G. HERDER, *Ideen zur Kulturphilosophie* : choisies et éditées par OTTO BRAUN UND NORA BRAUN, Insel Verlag, Leipzig 1922, p. 231 sq.

Hoelderlin; les plus grands enfin, Goëthe et Schiller, s'élevèrent par leur œuvre au-dessus des angoisses de l'heure présente.

La restauration trouva les philosophes allemands toujours dans l'attente d'une civilisation meilleure, dédaigneux de prendre une part active aux destinées de leur pays. Les meilleurs d'entre eux se retirèrent de toute fonction publique, abandonnant le champ aux diplomates rusés et aux habiles brasseurs d'affaires.

Dès lors, il se forma parmi eux une tradition d'*intempestivité*, comme dira Nietzsche — c'est-à-dire, une préoccupation malade de s'enfermer dans un monde intérieur (1). Cet état d'esprit caractérise les générations du dix-neuvième siècle et pénétra jusque dans les écoles. Nietzsche en fut fortement imprégné déjà à Pforta.

L'action des grands précurseurs sur Nietzsche a été mise en lumière par Charles Andler. Cependant, il a peut-être exagéré la portée de cette influence. Elle ne se montre pas avec la clarté cristalline que Andler lui prête dans ses *Précurseurs de Nietzsche* (2). Celle de Kleist et de Fichte a été accessoire, indirecte, et, à coup sûr moins pénétrante que celle de Novalis, que Nietzsche cite rarement ou celle des grands musiciens dont le chant héroïque a bercé son âme rêveuse. Chez les penseurs allemands, plus que chez les penseurs français, plus conscients d'eux-mêmes, il faut distinguer entre l'influence directe des maîtres précurseurs et l'influence du milieu ambiant qui pénètre la pensée et la dirige d'une manière discrète et sûre.

Nietzsche a subi fortement trois influences : 1^o celle du classicisme de Weimar qui a agi avec persistance sur toute sa pensée ;

2^o celle du romantisme germanique qui a formé son esprit ;

3^o celle de Jakob Burckhardt, le citoyen suisse à l'esprit cosmopolite qui, un jour, lui révéla la splendeur de la nature latine.

(1) Le poète forme un monde à part (der Dichter bildet eine Welt für sich), disent Kleist et Novalis.

(2) CHARLES ANDLER, *Précurseurs de Nietzsche*, Livre I^{er} L'héritage allemand, p. 20 sq.

§ 2. — Les Classiques de Weimar

Considérons brièvement l'influence des classiques de Weimar. Une étude détaillée sur ce sujet n'aurait pas de valeur, parce que, chacun le sait, à l'époque de Nietzsche l'œuvre des classiques faisait partie du patrimoine de la nation. Aucun Allemand ayant quelque culture n'échappait à leur influence. Naturellement, Nietzsche fut leur disciple, même là où il se croyait leur adversaire.

Si nous consacrons tout de même quelques mots à cette action que Goethe et Schiller ont eue sur le jeune philosophe allemand, c'est qu'il affirmait son originalité déjà dans sa manière de s'assimiler les idées d'autrui. Nietzsche fut un lecteur exigeant. Loin d'accepter bénévolement la nourriture qu'on lui offrait, il cherchait dans les livres des autres une réponse aux questions qui le hantaient, et surtout cet esprit qui ne craint pas de révéler aux hommes de nouveaux problèmes, de leur donner de nouvelles tâches. Un des problèmes les plus importants est celui qui touche la civilisation.

Goethe et Schiller s'étaient efforcés d'en trouver la solution. Certains idéals, ils les élaboraient en commun, celui de l'art et de la poésie dramatique en particulier. Ensemble ils luttèrent contre le mauvais style, la sensiblerie, l'hypocrisie et la paresse d'esprit des contemporains et cherchaient à donner à leur peuple une langue, une poésie dramatique et un idéal de la beauté. Ils prouvaient à Nietzsche que toute grande idée ne s'affirme que par la lutte, et doit combattre aussi celui qui veut marcher sur leurs traces. Le bien qu'ils nous lèguent, il nous faut le conquérir au jour le jour. Cependant l'enseignement de Goethe et celui de Schiller diffèrent assez l'un de l'autre pour que nous puissions les envisager à part. Mais les éléments les plus importants de leur doctrine, nous les étudierons à propos de Goethe dont l'influence sur Nietzsche fut de beaucoup la plus décisive.

GËTHE : Chez Goethe, Nietzsche admirait tout, la force, la beauté, la liberté d'âme et la richesse des idées. C'est le seul auteur qu'il ait toujours aimé, jusqu'à la fin de sa vie consciente. Certes, tant qu'il fut jeune, Nietzsche admira surtout en Goethe l'aspect novateur et même révolutionnaire de son génie et ce sont les idées « intempestives »

de Goethe qui ont exercé la plus forte attraction sur le jeune philosophe.

1. Le maître de Weimar confirmait Nietzsche dans son attitude critique à l'égard des Allemands. C'est dans les « Conversations de Goethe avec Eckermann » que celui-ci puisa plus d'un jugement sévère sur ses compatriotes. Il apprit de Goethe à comparer la nation allemande aux autres peuples, et à juger ainsi plus impartialement de ses qualités et de ses défauts. La civilisation allemande, lui enseigne-t-il, dont les professeurs et les journalistes font tant de cas, est une entreprise toute neuve. Bien que depuis un siècle ils eussent fait un sérieux progrès de civilisation, le plus grand travail reste à faire encore (1). La culture allemande, en réalité, n'a pas de centre, pas de tradition, ni une autorité qui favorise la vie intellectuelle de tout le pays. Aucune société d'esprits ouverts et aimables ne facilite le travail des hommes de talent, tandis qu'en France, les écrivains sont bien mieux partagés, soutenus qu'ils sont par le spectacle d'une civilisation ancienne et toujours active (2). L'isolement, le manque d'entraide chez les Allemands est une des raisons principales pour laquelle la civilisation allemande fait de si lents progrès (3). Encouragé par certaines critiques très vertes de Goethe à l'adresse des princes et de la haute société en Allemagne, Nietzsche projeta de fonder « une autorité impérative de la culture ». Elle serait formée des hommes d'État et de pensée les plus remarquables (4).

Goethe enseignait encore à notre penseur à s'élever au-dessus des préjugés politiques et nationaux, et à envisager les questions de la civilisation et de la barbarie comme plus importantes que celle de la nationalité. Nietzsche admira surtout l'attitude que Goethe prit en 1813 lorsque, sollicité par ses amis allemands de faire des poésies contre la France, il se refusa, se disant incapable de haïr une nation qui a tant donné à la civilisation européenne et à laquelle il

(1) Cf. *Conversations de Goethe*, trad. p. Emile Délerot, — Paris 1883, — t. I, p. 358. — « Nous autres Allemands nous sommes d'hier... »

(2) *Conversations de Goethe*, trad. Délerot, t. I, p. 358.

(3) *Ib.* t. II, p. 56.

(4) *Vortraege über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, W. IX, p. 437.

devait en grande partie sa culture (1). Cet enseignement de Gœthe porta ses fruits chez Nietzsche. En 1871 il ne se félicita pas de la défaite de la France, et la nouvelle de l'incendie du Louvre le plongea comme Burckhardt dans une extrême tristesse (2).

Ce n'est pas tout à fait sans raison que Nietzsche voyait en Gœthe le précurseur d'une race européenne supérieure et d'une culture européenne qui hériterait tout ce que l'humanité avait atteint jusque là (3).

Gœthe montrait encore à Nietzsche quel rôle la science doit prendre dans la vie. Elle n'a pas de but en elle-même. S'instruire uniquement pour s'instruire, ce n'est rien. Son principe doit être de servir à une autorité supérieure. Le savant doit beaucoup comprendre et beaucoup penser afin de pouvoir donner beaucoup. Nietzsche fit sienné cette conception gœthéenne de la science, et l'opposa dans ses deux premières *Considérations inactuelles* à celle des savants allemands qui, tout en se réclamant de Gœthe, comprennent si mal son enseignement (4).

3. Bien que Gœthe n'ait pas pu communiquer à Nietzsche sa conception de l'antiquité, il lui apprit une manière plus indépendante de l'aimer. Le grand poète n'avait pas besoin d'une grande érudition pour pénétrer le sens des œuvres antiques. Il était moins savant que le moindre philologue de nos jours, mais il connaissait assez Homère et Théocrite pour pouvoir rivaliser avec eux (5). Nietzsche s'inspira de l'exemple de Gœthe. C'est en voyant le grand poète allemand refaire les idylles grecques qu'il conçut l'espoir de refaire à son tour l'œuvre des présocratiques. Si Gœthe était parvenu à égaler l'ingénuité et la maîtrise de la forme antique, Nietzsche ne pourrait-il pas, en vertu de sa puissante intuition, les égaler en créant un idéal digne d'eux ?

4. Le vieux maître transmet encore à Nietzsche sa confiance en l'évolution, en la perfectibilité des organismes et des esprits. L'homme est en tout soumis à la nature, mais cette nature porte en elle le principe d'une ascension con-

(1) *Conversations* du 14 mai 1830, t. II, p. 199.

(2) *Corr.* III, p. 137.

(3) *Humain, trop humain*, t. I, § 221.

(4) *Conversations de Gœthe*, t. I, p. 430. — *Considérations inactuelles*, I David Strauss, le sectateur et l'écrivain et « Les Études historiques. »

(5) *Conversations de Gœthe* : t. I, p. 239, 299, 357 ; t. II, 0. 53.

tinuelle. Le monde encore chaotique s'élève de degré en degré pour devenir une pépinière de l'esprit ; l'esprit divin vit dans les natures supérieures pour élever vers lui les natures inférieures, et Gœthe, dont l'existence fut une marche de progrès en progrès, donna l'exemple de sa doctrine (1). On peut dire que l'optimisme naturaliste pénétre à ce point l'œuvre de Nietzsche que celui-ci est gœthéen par sa foi au progrès dans la nature, alors même qu'il combat violemment les théories du progrès vulgaire.

Mais il est un certain point où Nietzsche ne comprenait point Gœthe. Pourquoi ce fort, ce clairvoyant ne fut-il pas un homme d'action ? Il connaissait les hommes, les choses, les moyens d'action, et il ne remuait pas un doigt pour changer le monde. Certes, la sagesse de Gœthe contient bien des éléments révolutionnaires, mais celui-ci ne voulut pas être un libérateur des hommes comme Rousseau. Il se borne à contempler le monde : que les autres descendent dans la mêlée.

C'est pourquoi le jeune Nietzsche jugea nécessaire de dépasser le grand précurseur, de risquer la lutte à visière levée contre la sottise et l'ignorance, et d'imposer au monde sa philosophie, son art et sa morale.

Cela signifie que le jeune fanatique se ferma volontairement le conseil le plus sage de Gœthe : celui de la modération, de la patience et de la tranquille confiance en l'avenir.

SCHILLER : Il exerça sur le jeune penseur une action toute différente de celle de Gœthe. Nous en retrouvons de nombreuses traces dans les œuvres de la première période.

1. Le grand dramatique offrit à Nietzsche une psychologie un peu dogmatique, mais intéressante de l'homme supérieur (2). Distinguant, à la manière de Kant, entre les facultés actives et les facultés passives de l'âme, il enseigne que leur union harmonieuse seule assurera à l'homme l'autonomie morale et la plénitude de la vie. Les hommes très doués et très riches de nature parviendront seuls à ce but, mais la plupart s'arrêtent à mi-chemin. L'humanité, cependant, doit tâcher de se rapprocher de ce but ; la civilisation parfaite ne peut être que l'œuvre des hommes

(3) *Ib.* t. II, p. 324.

(1) Cf. FR. SCHILLER, *Briefe über die aesthetische Erziehung des Menschen* Cotta.

qui ont atteint à l'apogée des forces et à la maîtrise d'eux-mêmes.

Le moyen le plus sûr de donner aux hommes cet équilibre, c'est de leur enseigner l'amour du beau (1). L'éducation future du genre humain ne peut donc être qu'une œuvre esthétique. Elle nous garantit la liberté sous la discipline volontairement consentie.

Naturellement, Schiller enseigne à Nietzsche à faire très grande la part du poète dans cette œuvre. Nous ne pouvons exposer ici la théorie ingénieuse et un peu pédante que Schiller nous retrace du poète. Il nous suffit de remarquer que Nietzsche essaya de concilier cette doctrine du poète naïf et du poète sentimental avec sa propre théorie du poète apollinien et du poète dionysiaque.

Il va sans dire que Nietzsche a de beaucoup approfondi la psychologie de l'artiste que nous offre Schiller.

Schiller lui fournit encore une doctrine intéressante sur l'évolution et la décadence des civilisations. A l'origine, dit-il, il y eut le règne de Saturne, où l'homme était un tyran féroce qui tuait tout être plus faible que lui. Cet âge barbare fut bientôt dépassé et remplacé par des civilisations de plus en plus raffinées qui permirent l'éclosion de notre culture intellectuelle, et trop éloignée des forces primitives qui nourrissent les peuples des temps les plus reculés. Notre civilisation purement rationnelle qui, au lieu de favoriser les idées hautes et les œuvres nobles, ne développe que les égoïsmes et endurecit les cœurs, ne satisfait pas le poète. Schiller autant que Goethe, inspire la critique de Nietzsche contre la civilisation moderne.

Chez Schiller aussi, Nietzsche trouva une conception plus libre de l'histoire. Le grand poète dramatique lui montra comment un esprit créateur s'assimile le passé. Il l'étudie non pas en curieux, mais avec le besoin de découvrir une force qui corresponde à la sienne, et cela d'autant plus que, dans la vie qui l'entoure, il ne trouve pas une nature qu'il puisse utiliser. C'est pour cela qu'il s'adresse aux grands hommes d'autrefois, qui seront pour lui des maîtres, des exemples et des consolateurs. Ils l'encouragent à créer des œuvres si fortes, qu'à son tour, il sera pour ceux qui viennent, maître, consolateur et « avertisseur ». Tout ce qui fut sublime dans le passé est encore vivant,

(1) *Id. Ueber naive und sentimentalische Dichtung.*

clair et grand. Tout ce qui est grand est éternel. Les grandes choses qui jadis furent possibles, le sont encore de nos jours. Une centaine d'hommes héroïques, tels que furent ceux que nous représente Schiller, suffiraient à donner le coup de grâce à la civilisation allemande de nos jours et à amener une renaissance nouvelle. Cette conception « monumentale » de l'histoire que Nietzsche admire chez Schiller, il l'avait lui-même ; ses livres sur les Grecs en font foi.

Schiller lui transmet une conception non moins idéaliste de l'État et de la société. Comme l'exposé que Schiller en fait est fort long, nous ne pouvons en traiter ici et renvoyons le lecteur désireux d'en connaître plus de détails aux *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*. Qu'il nous suffise de rappeler que le poète disciple de Kant a enseigné à Nietzsche à renier la doctrine de l'impératif catégorique dans le domaine de la morale sociale et à proclamer que la beauté est plus haut placée que la vertu (1). Une société animée de l'amour du beau atteint un plus haut degré de perfection qu'une société asservie à la triste règle du devoir.

Mais les théories de Schiller ont eu en somme une action moins forte sur Nietzsche que ses drames, ces fresques grandes et simples qui nous montrent la lutte des fiers contre le destin et la défaite des héros dont aucune épreuve ne fléchira le courage. *La Fiancée de Messine* surtout était pour Nietzsche une source inépuisable d'enseignements, car dans toute la littérature allemande, ce drame fut le première tentative pour reconstruire la tragédie antique. Aussi Nietzsche considère-t-il cette tragédie comme le modèle de l'art allemand nouveau inspiré du génie grec à qui, pour

(1) Nietzsche désapprouve la téléologie de Kant et se refuse à admettre comme le grand philosophe que les corps sont créés en vertu d'un principe téléologique. Il admet, par contre, qu'il existe une intelligence créatrice qui agit isolément et produit par-ci par-là, des œuvres intelligibles à nous, mais le monde dans l'ensemble n'est pas dirigé pour une raison souveraine ; c'est nous qui, par un besoin d'analogie, avons porté la notion de loi et de raison jusque dans la nature où elle n'a que faire. Cf. *Biogr.* I, p. 252 sq. — En réalité Nietzsche sera plus finaliste qu'il ne l'avoue lui-même. A la place de la téléologie rationnelle et objective de Kant il mettra une autre téléologie, « volontariste » et individualiste. Si la nature est dépourvue de but, de direction et de raison, le grand artiste et le philosophe lui imposent un but, une direction et une raison personnelle.

être parfait, il ne manque qu'une chose essentielle : la musique.

D'une manière générale, Nietzsche ne cherchait chez Schiller que des traits qui fortifiaient ses aspirations personnelles. Toutefois, on peut dire que Schiller a fourni à Nietzsche les éléments de sa conception du tragique et que son exemple lui fut une aide précieuse dans sa recherche d'une esthétique et d'une morale esthétique nouvelle.

Comme il est facile à voir, les maîtres classiques agissent sur Nietzsche moins par leurs théories particulières que par leur exemple. Ils prouvaient que dans un monde de faibles il est possible d'être fort. Contemporains de la ruine de leur pays, ils ne perdirent pas cependant la foi en l'avenir. Ils aspirèrent à de grandes choses et les réalisèrent. Et, s'ils n'ont pas mené à chef tous leurs projets, s'ils sont morts en laissant à leur peuple une grande tâche inachevée, celle qu'ils ont accomplie suffit à faire d'eux les guides de la nation.

§ 3. — Les influences romantiques

1^o HOELDERLIN. Il est plus difficile de donner une appréciation juste de l'influence que Hoelderlin exerça sur notre philosophe. Par plus d'un côté d'ailleurs, elle se rattache à celle de Schiller dont Hoelderlin fut le disciple. C'est le cas surtout de sa morale esthétique. Par d'autres aspects, elle en diffère beaucoup. C'est sur ces derniers que nous insisterons (1).

Hoelderlin, avec plus d'insistance même que Goethe, mit en garde Nietzsche contre l'influence pernicieuse du milieu allemand, car il s'était élevé lui-même et avec véhémence contre les abus de la science et de la pédanterie de ses compatriotes, et ses critiques, le plus souvent, frappaient juste (2). Loin de les puiser, comme le vieil

(1) Cf. CHARLES ANDLER, *Les précurseurs de Nietzsche*, Livre I, chap. III Hoelderlin, p. 68 sq. traite longuement de l'influence de Hoelderlin sur Nietzsche.

(2) Cf. Oden. *An die Deutschen*. « Wann erscheinst Du ganz, Seele des Vaterlands » et : *Gesäng des Deutschen* : « Oft zürnt ich weinend, dass Du immer — Blöde die eigene Seele leugnest (Souvent, en pleurant, je t'en voulais, puisque toujours, tu démens lâchement — ta propre âme). et : Wo ist Dein Delos, Dein Olympia, dass wir uns alle finden zum höchsten Fest ? — *Hyperion* IV tes Buch : So kam ich unter die Deutschen.

homme du monde qu'était Goethe, dans la comparaison avec d'autres peuples et d'autres cultures, il les trouvait dans sa sensibilité et dans sa passion de l'absolu. Tout est vil qui est imparfait. C'est chez cet intransigeant que le jeune Nietzsche découvrit l'idée exprimée souvent et avec force que l'Allemagne, si elle ne réforme pas sa culture de fond en comble, est perdue. Les exhortations que Nietzsche, à son tour, lancera aux Allemands ressemblent beaucoup à celles de son précurseur (1).

Hoelderlin fit également comprendre à Nietzsche que seule l'antiquité grecque peut nous fournir les bases d'une culture nouvelle. Ce culte des Grecs fait le fond de ses amples odes conçues dans des rythmes conformes à la lyrique grecque, de son roman : *Hypérion*, et du drame ; *La mort d'Empédocle*. Et, tandis que les poètes classiques avaient fait comprendre au jeune Nietzsche la beauté plastique et la santé d'âme des Grecs, Hoelderlin, le premier, lui révéla une Hellade musicienne, mystique et morbide. Les poèmes sur la mort des dieux grecs préludent à la plainte de Nietzsche sur la mort de la tragédie.

Hoelderlin nous représente la lutte que le réformateur de la culture doit mener contre son milieu. Sa tâche est dure aujourd'hui comme dans l'antiquité, et sa destinée est nécessairement tragique. Le tragique auquel est soumis le philosophe selon Hoelderlin est, pour ainsi dire, plus absolu que celui d'un Wallenstein ou d'un Démétrius ; car le héros de Hoelderlin ne périt pas par sa propre superbe, mais par la grandeur et la pureté de son idéal. C'est avec les armes les plus nobles de l'intelligence et du cœur qu'il combat la routine et l'esprit d'autorité chez ses compatriotes. Il tombe et sa chute est un défi à la justice injuste des hommes. Son enseignement, par contre, que recueille le pieux disciple, fructifiera dans les esprits aptes à le comprendre. C'est sur le modèle de l'*Empédocle* d'Hoelderlin que Nietzsche concevra lui-même son Empédocle, sur lequel il avait projeté d'écrire un drame, et même le Zarathoustra portera les traits du philosophe visionnaire qui avait adressé son œuvre *aux enfants des siècles futurs*.

Mais, malheureusement, Nietzsche accepta aussi d'Hoelderlin certaines tendances malades, par exemple,

(1) *Origine de la Tragédie*, §§ 11 et 14, trad. fr. p. 101 et 126.

cette incapacité bien romantique de s'orienter dans la vie, de reconnaître les efforts réalisés en vue des progrès de la civilisation, et d'adapter ses projets d'avenir aux nécessités de l'heure (1). Il semble qu'Hoelderlin ait insufflé à Nietzsche la dangereuse impatience, la passion fanatique et mystique, l'illusion qu'une seule évocation peut faire jaillir du sol aride une pensée nouvelle.

Et ce démon de l'idéal qui dénature les dernières œuvres d'Hoelderlin, nous le trouvons aussi dans celles de Nietzsche.

Dans notre jeunesse, notre philosophe ne douta pas un instant qu'Hoelderlin ne lui eût légué une tâche sublime. Le projet d'un renouvellement de la civilisation par le moyen miraculeux de l'art lyrique l'obséda. Cette illusion généreuse et obstinée s'allia dès lors à l'idéalisme dynamique qu'il avait hérité de Schiller et, dans la suite, féconda toute son œuvre de prophète et de dictateur.

SCHOPENHAUER : L'influence de Schopenhauer sur la conception nietzschéenne de la civilisation est très différente de celles qu'avaient Goethe, Schiller et Hoelderlin (2). Aussi est-elle complexe et difficile à définir. On ne voit pas

(1) Cf. l'aveu étrange que fait Hoelderlin dans le poème : *Der Einzige* — qui date de l'époque de la folie : Nie treff ich, wie ich wünsche, das Mass ! (Jamais je ne trouve, comme je le désire, la juste mesure) ainsi que le chant, intitulé : *Patmos* qui a des ressemblances marquées avec certains passages du Zarathoustra, IV^e partie, le Réveil.

(2) Il existe une bibliographie très riche sur les rapports qui unissent Nietzsche à Schopenhauer. Cf. ALOIS RIEHL, *Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker*, p. 39, sq. — THEOBALD ZIEGLER, *Friedrich Nietzsche*, p. 24. — GALLWITZ, *Friedrich Nietzsche, ein Lebensbild*, p. 46 sq. — GEORG SIMMEL, *Schopenhauer und Nietzsche*, 2^e éd. Munich et Leipzig, 1920. Simmel nous y offre l'analyse la plus pénétrante et la comparaison la plus juste des deux doctrines. Cf. chap I, VII et VIII. — ERNST VAHINGER, *Nietzsche als Philosoph* 3^e éd. Feldausgabe, 1916, p. 40. — RUDOLF DOWERG, *Friedrich Nietzsches Geburt der Tragödie in ihren Beziehungen zur Philosophie Schopenhauers*, diss. phil. Leipzig, 1902. — WALTHER HAUFF, *Die Ueberwindung des schopenhauerischen Pessimismus durch Friedrich Nietzsche*, diss. phil. Halle, 1904. — LUDWIG MARCUSE, *Die Individualität als Wert und die Philosophie Friedrich Nietzsches*, diss. phil. Berlin, 1917. — JULIUS MIDDENDORFF, *Die Bedeutung des Leidens bei Friedrich Nietzsche*, diss. phil. Bonn 1911. — RAOUL RICHTER, *Friedrich Nietzsche, sein Leben und sein Werk*, éd. 1917, p. 82 sq. et 110 sq. — CHARLES ANDLER, *Les Précurseurs de Nietzsche*, chap VI, Schopenhauer, p. 111 sq. — et finalement l'étude si neuve que ALBERT SCHWEITZER consacre au problème actuel de la civilisation dans : *Kultur und Ethik, Akademische Buchhandlung*, Bern, 1923, chap. XV : Schopenhauer und Nietzsche, p. 161 sq.

toujours clairement ce que Nietzsche doit à son précurseur, si, dans son enthousiasme de disciple, il lui attribue des idées qui lui sont propres, mais élaborées sous l'influence de Schopenhauer même.

Il me semble utile de montrer en quelques traits les idées de Schopenhauer sur les œuvres civilisatrices de l'humanité et de les comparer une à une aux idées de son disciple dans cette première période.

Schopenhauer n'a pas échafaudé comme Schiller et Burckhardt une théorie de la civilisation. Il méprise trop les hommes pour chercher dans l'ensemble de leurs efforts et de leurs tendances une idée directrice. Schopenhauer nourrit une ambition qu'il juge plus élevée. Il veut construire un système qui embrasse l'univers tout entier, la vie organique et la matière dite inorganique et découvrir l'action du vouloir dans tous les phénomènes perceptibles. C'est son volontarisme qui lui fournit un critère pour juger les œuvres humaines, comme celles de la nature dite inanimée. En réalité, le monde, selon Schopenhauer, est un agrandissement de l'être humain, il forme un tout conduit par le vouloir. Schopenhauer veut expliquer le monde par l'homme et non l'homme par la nature. Toutefois, en dépit du dédain qu'il manifeste pour notre espèce vile et pour l'histoire des peuples qui ne relate que la répétition de nos erreurs et de nos défaites, c'est encore l'homme qui lui est le plus proche et malgré lui, il accorde à la pauvre humanité la plus large place dans son œuvre.

Il s'exprime en maint passage sur le travail civilisateur de l'homme, et dresse une hiérarchie des esprits, suivant laquelle, tout au bas de la société, se trouve le prolétaire, abruti par le travail nécessaire pour gagner sa vie au jour le jour, ensuite le praticien et le commerçant, puis le savant qui étudie le passé et le cours durable de l'univers. Il situe au sommet l'artiste et le philosophe qui ne poursuivent aucun but pratique. Ils ont l'*Etre éternel* et le *Sphinx Vie* lui-même devant leurs yeux et contemplant l'éternité face à face (1).

Schopenhauer exige, en outre, que les hommes haut placés n'aient jamais aucun contact avec la « canaille » et qu'ils

(1) Schopenhauer, Werke, éd. Grisebach, Reclam jun. *Parerga und Paralipomena* ; Kap XXVI, Psychologische Bemerkungen : § 333, p. 628. — et ibid. Kap. III : Den Intellek betreffende Gedanken : § 57, p. 95,

s'isolent d'autant plus qu'ils sont plus élevés dans leur rang (1). Le philosophe sévère affirme du reste que la nature est elle-même aristocrate et en déduit la nécessité du système hiérarchique, où chaque homme occupe la place qui lui est prédestinée. Nietzsche partagea cette idée du maître et dans ses *Considérations inactuelles* surtout, il s'inspirera des diatribes de Schopenhauer contre les savants allemands (2).

Cependant Nietzsche ne se borna pas comme le vieux misanthrope à constater que la plèbe humaine se traîne toujours dans la même boue. Dominé par son besoin d'agir, il ne se servit des âpres railleries du grand pessimiste que pour démontrer la nécessité d'une réforme. A cette époque il était trop jeune et trop confiant encore pour professer un pessimisme passif ; au contraire, la vue des imperfections éveillait invinciblement en lui le désir de la lutte et de la révolution qui déracine les vices de l'humanité.

C'est dans Schopenhauer même qu'il chercha dès lors une base métaphysique pour y greffer des idées optimistes ; la doctrine esthétique du philosophe la lui fournit ; il y rencontra un appui et un encouragement.

Ayant reconnu dès 1867 que le système du maître n'est pas exempt de défauts de logique et doutant même des fondements métaphysiques de ce système, il accepta néanmoins toute sa théorie sur l'art et sur le génie (3). Il la fit sienne et, au moins dans cette première période de sa pensée, il n'en douta point.

Afin d'en saisir mieux la portée, retraçons en quelques lignes la conception de l'art et du génie de Schopenhauer.

L'art est d'autant plus élevé dans son rang qu'il est plus détaché de la matière et du besoin. La peinture est supérieure à la sculpture dans l'ordre de la beauté et cette dernière est supérieure à l'architecture, soumise tout entière à la loi de la pesanteur et destinée à un emploi pra-

(1) *Ibid.* Chap. XX, Ueber, Urteil, Kritik, Beifall und Ruhm.

(2) Cf. *Neue Paralipomena* : chap. XVII, Ueber Gelehrsamkeit und Gelehrte, Bd. IV, p. 288. — Et FRIEDRICH NIETZSCHE, *Considérations inactuelles* : David Strauss, *Les Études historiques*, et *Vorträge über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*. Werke, IX, p. 297 sq.

(3) Cf. *Biogr.* I, p. 343, fragment curieux d'une critique de la philosophie de Schopenhauer, où Nietzsche met en lumière l'intuition poétique qui fait le fonds du système de Schopenhauer et les défauts des preuves dont Schopenhauer se sert pour étayer sa doctrine.

tique. La poésie est d'un degré supérieur aux arts plastiques, car elle s'adresse sans intermédiaire à l'imagination. Parmi les genres poétiques, c'est à la tragédie qu'appartient la couronne, car elle seule met dans son plein jour le côté douloureux de la vie ; c'est grâce à elle seule que nous jetons un regard dans les profondeurs de l'âme humaine. L'art tragique nous enlève le désir de vivre (1).

Tout au haut nous trouvons l'art pur, la musique, art métaphysique, qui représente le Vouloir Universel et agit par là immédiatement sur celui de l'auditeur (2).

Nietzsche prolonge et approfondit la doctrine de son maître. Tandis que Schopenhauer n'avait parlé des arts qu'en rapport avec sa métaphysique et les avait séparés autant que possible de la vie sociale, Nietzsche, les y incorpora et en fit un facteur essentiel de la civilisation ; il compléta cette doctrine par la théorie wagnérienne du drame musical, dont il sera question plus loin.

Quant au génie, Schopenhauer distingua celui de l'homme d'action et celui du philosophe (3).

L'homme d'action, considéré comme un génie, est inférieur et plus commun que le génie artiste et penseur. Pour conduire le troupeau des hommes, il faut une forte volonté, servie par une intelligence qui ne se dément pas et s'exerce sur les faits fournis par la réalité. L'état contemplatif, l'état par excellence, est interdit aux meneurs de foules qui ont le robuste et grossier appétit de vivre ; tels Napoléon, ils peuvent être grands comme le monde, mais jamais plus grands que lui et c'est ce qui les déprécie aux yeux du philosophe aristocrate (4).

Le génie du penseur est d'une essence plus haute. Schopenhauer lui attribue une énergie cérébrale surabondante qui ne peut trouver son emploi qu'en servant le monde

(1) *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1^{er} vol. 3^e livre, §§ 30, 31 et 32. — Ibid. II^e vol. chap. XXXVII : *Zur Aesthetik der Dichtkunst*. p. 497.

(2) Ibid. T. I, § 52 et T. II chap. 39 : *Zur Metaphysik der Musik*, et l'excellente traduction de Schopenhauer faite par PIERRE GODET dans : *La Pensée de Schopenhauer*, III. De l'art. p. 163.

(3) Cf. *Parerga* : chap. III, Den Intellekt betreffende Gedanken. § 50, 51. (éd. Grisebach. vol. V, p. 84 et 86).

PIERRE GODET, *La pensée de Schopenhauer*, Introduction, p. XVIII.

(4) *Parerga*, ib. p. 83. — CH. ANDLER, *Précurseurs de Nietzsche*, Schopenhauer va plus loin et dit qu'il n'existe pas même un génie de l'action Cf. *Parerga*, Werke, vol. V, p. 87.

entier, comme l'intelligence normale sert l'homme du commun. Tandis que celui-ci a juste assez d'intelligence pour subvenir à ses besoins, les hommes doués outre mesure en ont en suffisance pour étudier la nature et pour concevoir des œuvres. Ils ont le don de concentrer leur attention sur un point unique, sur cette œuvre qui, à leurs yeux, vaut mieux que le monde qui les entoure et mieux aussi que le bonheur. Ainsi ils vivent plus par l'imagination créatrice que par le vouloir, car plus le génie travaille dans son rêve, moins sa volonté d'agir dans le monde sera forte, non pas que l'esprit supérieur soit dépourvu de volonté, mais il la dirige tout entière sur son œuvre. Sa vie matérielle est souvent misérable, voisine de la folie. Peu lui importe, pourvu que l'œuvre s'accomplisse et subsiste (1).

Au-dessus de l'homme d'action et du penseur se trouve le *saint*, l'ascète qui, ayant reconnu que la vie est souffrance, tue en lui le vouloir-vivre et réduit à néant tous ses besoins, même celui de créer. Par la mort du désir, il atteint à la vision pure de l'univers et l'esprit seul survit, libéré de toute contrainte.

A l'époque de son premier système, Nietzsche admit la distinction que faisait Schopenhauer de quatre sortes d'hommes supérieurs : le héros, l'artiste, le philosophe et le saint (2).

Nietzsche s'efforce d'en harmoniser les éléments disparates et de les adapter à ses plans de vie régénérée. Il doit à Schopenhauer l'évaluation du travail selon un critère qui exclut toute banalité, toute compromission avec les médiocres. Son aristocratism natif s'accroît au contact de cet esprit altier, amer, rétif à toute promiscuité avec les inférieurs. Il lui doit les mépris les plus âpres et ses plus vives admirations. Sous son influence aussi il abhorre la masse à demi-cultivée des Allemands qui regorgent d'une science d'emprunt. Schopenhauer, le premier, à en croire Madame Foerster Nietzsche, — enseigna à Nietzsche le mépris de la femme dont le cerveau frêle, rusé et borné, incapable de concevoir une pensée libre, ne s'attache qu'aux nécessités matérielles (3).

(1) *Parerga*, §§ 53-56, éd. Grisebach, vol. V, p. 88.

(2) Cf. *Considérations inactuelles*, III et IV : *Schopenhauer éducateur* et *Richard Wagner à Bayreuth*.

(3) *Biogr.* I, p. 293 sq.

Écartons de nous la populace bruyante, les savants prétentieux, les politiciens affamés de pouvoir et les femelles tyranniques : l'homme créateur s'oppose à cette vile engeance. Il porte le stigmate de la douleur. La joie de créer seule lui permet d'oublier le monde qui lui apparaît sous des couleurs sombres.

En ce qui concerne l'idée de l'évolution, Schopenhauer la renie d'emblée, comme aussi il rejette toute idée de progrès et d'amélioration dans le monde.

Déjà au point de vue métaphysique, il n'admet pas la réalité du temps, exagérant ainsi l'idéalisme de Kant. Le temps, selon lui, n'est pas quelque chose de physiquement réel, plutôt, dit-il,

« le temps, c'est le mécanisme de notre intellect grâce auquel ce que nous concevons comme futur paraît ne pas exister actuellement ; illusion qui disparaît aussitôt que l'avenir est devenu présent (1). »

Passé et avenir sont choses vaines comme un rêve et le présent n'est que la limite non étendue entre eux. C'est pourquoi tous les rêves évolutionnistes, basés sur une conception populaire du temps, comme d'une chose réelle et infinie, sont erronés. Les génies les plus clairs de tous les temps s'en rendent bien compte. C'est pourquoi, à l'exemple des sages Hindous, ils renoncent à toute action et s'adonnent à la contemplation désintéressée des choses. Les hommes du commun n'ont pas ce détachement. Naïvement, ils conçoivent l'éternité comme un champ illimité qu'il leur sera permis, à eux et à leurs enfants de conquérir. Ils construisent des cités, s'organisent en États, allument des guerres et élèvent des fabriques. L'ambition qu'ils consacrent à leurs travaux les fait vivre et leur donne quelques minutes de bonheur, dont le sage seul reconnaît la vanité.

Désabusé comme il était sur toute action visant à des buts éloignés, le philosophe pessimiste accorde une importance très grande au bonheur et au malheur de l'heure qui passe. Avec un soin avare, il compte celles qui lui promettent un peu de joie, c'est-à-dire, un peu de répit dans la souffrance — en le berçant d'illusions consolantes. L'excès du pessimisme fait de lui un épicurien.

(1) *Pareïga*. II, § 29 (Werke, T. V, p. 47 sq. et PIERRE GODET, *La pensée de Schopenhauer*, I, De la connaissance, p. 24 sq.

Nietzsche, tout en partageant le point de départ de Schopenhauer, suivit une voie opposée.

Tandis que Schopenhauer déteste et redoute le « gouffre éternité », parce qu'il signifie pour lui l'éternel désir et l'éternelle souffrance, Nietzsche, au contraire, s'emparera de cette idée d'« éternité », comme du seul cadre qui comprendra la vie où elle s'élèvera jusqu'à l'infini, en se délivrant de la contrainte du présent. Cette idée permettra aussi à Nietzsche d'opposer l'avenir idéal, la promesse de la grandeur, au présent vulgaire et imparfait.

Ainsi, les illusions que l'homme situe dans l'avenir et que Schopenhauer ne conçoit que comme des palliatifs qui atténuent le sentiment de la souffrance, Nietzsche les conçoit comme une source d'énergie, qui alimente notre volonté d'agir. L'illusion, source d'action, fait partie intégrante du système de Nietzsche.

Ainsi, comme une ligne de partage entre deux rivières, l'idée d'éternité sépare les doctrines de Schopenhauer et de Nietzsche et conduit ce dernier d'idée en idée à contredire toutes les doctrines principales de son maître. Cet amour de l'éternité, ce désir de s'élever donnent raison à Nietzsche contre Schopenhauer qui, comme le dit un critique sagace, défendit avec des forces supérieures une cause plus mauvaise que celle de son disciple (1).

C'est surtout dans l'application à la vie pratique des idées de Schopenhauer que Nietzsche opère une transposition des idées du philosophe. C'est que Nietzsche avait trouvé dans la philosophie de l'art de son maître une source d'énergie, une raison d'espérer et de vouloir, puisque l'art y est représenté comme moyen de délivrance et promesse de joie. Tandis que Schopenhauer, par une erreur conséquente à son caractère, séparait la joie créatrice de la vie, Nietzsche au contraire l'unit à la vie. Elle compense les souffrances qui sont attachées à notre existence ; d'emblée, pour lui, la joie est plus profonde que la douleur et par son œuvre, il espère « étendre la main sur des siècles ».

Il s'en fallait alors de beaucoup que cette pensée fût claire dans l'esprit de Nietzsche. Le jeune penseur avait besoin d'un homme supérieur qui incarnât son idéal d'un

(1) GEORG SIMMEL, *Schopenhauer und Nietzsche*.

I. Vortrag, Schopenhauer und Nietzsche in ihrer geistes-geschichtlichen Stellung, p. 17 sq.

artiste créateur, tel que Schopenhauer l'imagine ; d'un artiste qui ne vécût que pour l'œuvre en laquelle il déposât sa sagesse et où il exprimât l'essence même du monde. Ce sera Richard Wagner.

Richard Wagner : Le puissant ascendant de Wagner sur la personnalité de Nietzsche est bien connu. La partition de l'« Or du Rhin » et de « Tristan » que Nietzsche étudiait à Pforta avec ses amis musiciens, lui révéla la beauté symphonique de l'œuvre wagnérienne et le subjuga. L'idée métaphysique qui est à la base de ces drames, acheva de conquérir le jeune penseur, désireux d'établir une relation entre l'œuvre d'art et la civilisation intégrale.

L'idée de vie inassouvie, de désir et de renoncement qui anime les symphonies de Wagner, conquiert le spectateur à travers le symbole vivant du drame. L'artiste veut non seulement l'émouvoir, mais l'élever dans une sphère d'abandon, de contemplation religieuse en face de la splendeur du mythe. Une telle œuvre devait avoir un temple unique : ce sera Bayreuth.

Wagner, bien qu'il accueillît les idées de Schopenhauer avec transport et subît à un haut degré son influence, se sépara cependant de sa doctrine en plusieurs points. Il ne put admettre la théorie de la musique pure, pour une raison esthétique d'abord, puisque la musique pure lasse à la longue, ne pouvant éviter une certaine monotonie. Et le grand musicien en conclut avec raison qu'un art très pur, mais tout intérieur ne peut exercer sur les hommes, surtout sur les masses, une action forte et précise. Le drame musical seul satisfaisait à ses aspirations et à ses ambitions esthétiques et morales. C'est par lui que Wagner espérait couronner l'œuvre de Schopenhauer.

Dans le drame mythologique, pense-t-il, le vouloir-vivre agit sur tous les êtres. Raoul Richter, dans son livre sur Nietzsche dit en termes un peu exagérés :

L'art de Wagner symbolise la philosophie de Schopenhauer à un point tel qu'une page des partitions de Wagner correspond à une page de la philosophie de Schopenhauer de manière que nous saisissons chez le premier par la voie abstraite du concept ce que nous percevons chez l'autre par l'œil, par l'oreille et par l'imagination (1).

(1) RAOUL RICHTER, *Friedrich Nietzsche, Wagners Weltbild*, p. 118.

Au moins, il est vrai que la philosophie de l'un et de l'autre respire le même pessimisme, et qu'une certaine parenté d'esprit et de sentiment les unit (1). Cependant, leurs tendances diffèrent. Le volontarisme violent et tourmenté qui remplit Schopenhauer de sa tristesse, détermine chez Wagner une ascension continue vers le bien. Le Vouloir, selon lui, n'est pas absolument mauvais, car il suscite le désir d'affranchissement. Wagner, réformant ainsi l'idéal négatif de Schopenhauer, revendiqua le droit d'agir, de transformer et d'éduquer les hommes, non seulement par ses drames, mais encore par ses écrits théoriques où il expose ce qu'il attend de son art et de son action civilisatrice (2). Le plus important de ses traités est celui intitulé : « De l'État et de la religion ».

Jadis, socialiste révolutionnaire à Dresde, Wagner changea complètement d'idée, ayant reconnu que l'aisance matérielle n'aboutit pas à rendre les prolétaires plus accessibles aux pensées élevées. En véritable artiste, il tourna bride, brusquement. Comme la régénération de la société ne peut provenir des classes inférieures qui ne sont même pas aptes à maintenir la culture au point atteint, il dispense au peuple le patriotisme et la foi en Dieu, deux sentiments élémentaires et puissants qui rattachent l'individu à des principes qui le dépassent et qui ont surtout du prestige à l'heure du danger. Mais le roi et les ministres qui consacrent ces illusions, savent ce qu'elles valent. Ils voient plus loin. Toutefois, n'étant pas assez naïfs pour adopter celles du peuple, et ne pouvant s'en passer, ils s'en créent une, l'art noble, illusion consciente, déassement des rois et des esprits cultivés. Cet art purifie l'âme, nous élève au-dessus de nous-mêmes et de nos désirs, ne serait-ce que par instants. En outre, l'artiste est appelé à montrer au peuple, quels sont ses vrais maîtres. Destiné à le délivrer de l'imitation servile de l'étranger, il fera de lui le dépositaire de l'art patriotique, en exaltant les vertus propres à sa race. La jeune génération, soulevée par l'enthousiasme, adorera les héros. Cet art nouveau, emblème de

(2) On sait cependant que Schopenhauer reniait Wagner et s'opposait à ses théories, constatant que le musicien dramaturge tendait à autre chose qu'à créer la musique pure que seule il admettait.

(1) RICHARD WAGNERS *gesammelte Werke*, Leipzig, 1988. — Bd. VIII. *Deutsche Kunst und Politik. Ueber das Judentum in der Musik. Ueber Staat und Religion.*

la nation, révélera aux peuples la grandeur allemande, exprimée dans ses œuvres.

Wagner appliqua une classification non seulement aux peuples, parmi lesquels le sien devait être au premier rang, mais encore aux individus, et il établit une hiérarchie fort semblable à celle de Schopenhauer (1).

Le roi est le premier de la nation. Il est suivi par le noble qui a le temps et les moyens matériels de se consacrer à des occupations dignes de son rang et dont l'une serait, pense naïvement Wagner, la protection des arts. Au troisième rang viendrait la bourgeoisie et enfin le peuple inculte.

Au même niveau que le roi se trouve l'artiste qui incarne les plus nobles aspirations de l'humanité et qui a pour tâche de réaliser l'art intégral ; toutes les forces sociales, les philosophes, les savants, l'école, le conservatoire, les institutions civiles doivent seconder son effort.

L'étude des idées du grand musicien atteste la lutte tenace qu'il mena pour mettre en œuvre son idéal. Avec un courage à toute épreuve, il a combattu la misère et l'inertie de ses contemporains et, harcelé par des soucis multiples, il a néanmoins réussi à élever le temple de Bayreuth, couronnement de son invincible foi et de l'habileté de Cosima, son ambitieuse compagne. Réalisée, l'œuvre de Wagner gagna en éclat, mais perdit sa primitive fraîcheur. Les nécessités de la vie pratique l'avaient obligé d'abandonner l'un après l'autre ses rêves de jeunesse. Il connut les concessions qu'exigent la propagande, les brasseurs d'affaires, l'inintelligence égoïste et vaniteuse des interprètes et des indispensables ; mais assagi, satisfait par un triomphe qui cachait une défaite intime, Wagner se résigna et accepta le culte fanatique que lui rendaient ses admirateurs et il se plaisait un peu trop dans ce rôle de faux dieu.

Dans sa jeunesse, Nietzsche, avait aimé en Wagner l'artiste intégral qui réalise tous les rêves de ses prédécesseurs en les dépassant de beaucoup ; il ne pardonnera pas cependant à son maître de ne pas avoir mis en œuvre toute sa pensée et ses projets, si supérieurs à l'œuvre accomplie.

(1) *Veber Staat und Religion*, p. 9 — et LIVRE I. 143, 236 et II 160 sq.

Après cet examen des théories romantiques, une question se pose à nous : qu'est-ce qu'en définitive les romantiques ont donné à Nietzsche ?

Chacun d'eux lui a légué une pensée ou une tendance particulière : Novalis, Kleist et Hoelderlin ont nourri le rêve d'une humanité pleine de bonté, Schopenhauer a transformé en postulats philosophiques l'utopie candide des premiers penseurs romantiques ; Wagner a réalisé dans ses drames symphoniques une partie de son idéal de l'art.

Il nous importe de relever que tous ils ont été les conquérants de l'impossible et que, pour parvenir à leurs théories, ils ont frayé des routes à travers les rochers qui jadis avaient effrayé des chercheurs plus timides. Ils ont été des promoteurs de vastes entreprises, des inventeurs d'hypothèses audacieuses, fécondes non seulement dans la philosophie et dans les lettres, mais encore dans les sciences exactes. Et cependant, leur œuvre riche en promesses est restée une ébauche incohérente et il a été impossible de réaliser leur rêve à moins de consentir à de graves compromissions.

Il en sera de même de l'œuvre de Nietzsche. Il escaladera à son tour le rocher abrupt de l'impossible, il creusera dans la pierre un sentier praticable pour tous les esprits libres, initiera l'humanité de demain à la foi biologique nouvelle, mais il n'achèvera pas la synthèse qu'il avait rêvée.

Nietzsche, quoique romantique dans sa jeunesse et saisi à son tour de la passion de ses prédécesseurs, s'arrachera à leur emprise. Une pensée aussi riche qu'elle fût ne le contentait pas si elle ne lui donnait aucune certitude. D'une génération plus agitée que contemplative, le jeune novateur se révolta contre le manque d'énergie active des romantiques et revendiqua un idéal plus viril. Il ne voulait pas que la foi de la jeunesse devînt pour lui une chaîne. Il avait besoin d'un milieu où il pût faire valoir son génie, exercer une influence. Chose difficile dans ce pays, où en 1866 les petits États furent écrasés par la politique victorieuse de Bismarck et où Treischke, enthousiaste n'accordait de valeur qu'aux grandes puissances, faisceaux de force et de pouvoir expansif. Or, Nietzsche ne pouvait dès lors se retirer de la vie, végéter tranquillement dans une petite ville provinciale du « Reich » ni pactiser avec les détenteurs

du pouvoir. Il n'eût jamais été à l'aise sous la double tutelle politique et religieuse qui s'exerçait partout en Prusse. Sa force ne pouvait s'épanouir qu'au milieu d'esprits pondérés, sains et libres. Et Nietzsche trouva ce milieu, lorsque, élu professeur à Bâle, il prit contact avec la Suisse et avec Jakob Burckhardt, ce Bâlois cosmopolite, adorateur du génie latin.

§ 4. Le milieu suisse. Les idées de Jakob Burckhardt sur la civilisation

Des critiques raisonnables comme Aloïs Riehl ont regretté que Nietzsche ait été nommé professeur si jeune, avant que sa pensée ait atteint sa maturité (1). Cet inconvénient est contre-balancé par le fait que Nietzsche est venu à Bâle, cité suisse qui lui a offert l'occasion d'acquérir une culture large et solide et d'enrichir son esprit de manières de penser diverses ; c'est pour cela que ce fut un bonheur pour lui d'avoir pris racine en terre helvétique. La plupart des critiques et des biographes n'ont pas tenu compte de ce fait. Ils ont trop négligé l'influence du milieu suisse sur la formation de Nietzsche et n'ont pris en considération que ses rapports avec Wagner qui, à cette époque-là, était installé dans son île enchantée de Tribschen près de Lucerne. Seuls, Carl Joël dans sa belle monographie sur : *Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph*, où l'auteur représente Burckhardt comme le génie contemplatif de sa cité (2), ensuite Carl Albrecht Bernoulli dans : « *Overbeck und Nietzsche* » (3) et finalement M. Charles Andler (4) ont mis en valeur dans une large mesure l'action salutaire du milieu bâlois et helvétique sur Nietzsche.

Bâle, ainsi que Genève, bâtie au carrefour de plusieurs

(1) ALOIS RIEHL, *Friedrich Nietzsche*, p. 13.

(2) CARL JOËL, *Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph*, paru d'abord dans la *Festschrift zur Feier des vierhundertjährigen Bestehens der Universität Basel*, 1910, paru ensuite à part, chez Helbing und Lichtenhahn, Basel 1918 : chap. II. Heimisches Kolorit.

(3) CARL ALBRECHT BERNOULLI, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche, eine Freundschaft, Diederichs, Jena*, 1908, tome I, II^e partie, *Die Basler Kollegienjahre*, p. 38 sq.

(4) CHARLES ANDLER, *Précurseurs de Nietzsche*, Livre III^e, chap. I., *Jakob Burckhardt*, p. 256 sq. — *La Jeunesse de Nietzsche*, Livre II^e, chap. I^{er}, *le milieu helvétique*, p. 113 sq.

pays, a été, de tous temps, l'endroit où, comme l'a dit Joël,

« les contrastes de la foi et de la libre pensée se heurtent et se frôlent sous des formes multiples » (1).

La réflexion métaphysique des Allemands, le génie psychologique des Français, le culte de l'art et la ferveur mystique y voisinent avec l'athéisme. Les Bâlois cultivent le français autant que l'allemand. Les plus éminents d'entre eux, munis d'une culture supérieure ne dédaignent pas de servir modestement leur cité, lors même que les carrières les plus brillantes leur eussent été accessibles à l'étranger. Parmi eux des natures privilégiées comme Boecklin, Burckhardt et Spitteler ont à un haut degré le don de la vision (*die Gabe des Schauens*) qui leur a permis de s'élever à des hauteurs, d'où ils ont dominé un large horizon d'images et de pensées.

Dans ses peintures, Boecklin représente des êtres surhumains, démons et demi-dieux ; Burckhardt embrasse d'une vaste compréhension le développement de trois civilisations, et, le dernier et le plus grand, Spitteler évoque l'Olympe des dieux « dynamiques » nouveaux, héros « intempéstifs », comme Prométhée le solitaire, et conquérants d'astres lointains, du « Métacosmos », tel l'Apollon du « Printemps olympien » (2). Sans doute, Nietzsche était plus redevable à l'historien qu'au peintre et au poète (3).

Celui-ci ne manquera pas d'exercer un ascendant toujours grandissant sur son jeune collègue. Leur métier les mit en fréquent contact l'un avec l'autre. Professeurs à l'Université et au *Paedagogium*, sorte de lycée, étroitement apparenté à l'Université, ils y trouvèrent facilement

(1) CARL JOËL, *Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph*, éd. 1918, p. 26.

(2) CARL ALBRECHT BERNOULLI, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche* I, p. 40 sq. et CARL SPITTELER, *Der Olympische Frühling*, III^e Teil. Die hohe Zeit. V. Apoll der Entdecker.

(3) Cependant il faut admettre que Nietzsche connaissait le poème de Spitteler sur : *Prometheus und Epimetheus*, paru en 1881 œuvre qui offre de frappantes analogies avec le *Zarathoustra* de Nietzsche, surtout depuis que Spitteler lui-même a déclaré dans le *Kunstwart*, Novemberheft 1902, XVI^{ter} Jahrgang, p. 134 : Nietzsche connaissait l'*Epimetheus* lorsqu'il écrivit le *Zarathoustra*. Nietzsche, cependant, s'il connaissait cette œuvre n'en a jamais parlé. Il avait d'ailleurs l'habitude de passer sous silence ses impressions les plus profondes. Cf. C. A. Bernoulli : *F. Overbeck und Friedrich Nietzsche*, t. I, p. 43 et 388.

l'occasion de discuter ensemble des problèmes passionnants pour tous deux. Leurs relations furent suivies et presque cordiales.

Toutefois, Charles Andler a raison de reconnaître à Burckhardt une supériorité en ce qui concerne le problème de la civilisation (1). La pensée de l'éminent Bâlois, basée sur un savoir étendu, était disciplinée par un goût sûr acquis dans l'étude des grands moralistes français et par de fréquents séjours à Paris. Nietzsche, comparé à Burckhardt, n'était alors qu'un débutant obscur, d'une culture moins étendue et dont les idées se contredisaient et s'associaient étrangement.

Burckhardt, par contre, lorsque Nietzsche le connut, jouissait du résultat d'un labeur patient, et d'une longue observation de la vie, Aussi artiste que penseur, il ne s'attache pas à des futilités d'érudition, mais il s'élève à de vastes aperçus généraux sur l'enchaînement des faits de l'histoire et des civilisations. Dans son enseignement et dans ses écrits, il attribue une valeur plus haute aux œuvres civilisatrices qu'aux faits politiques de l'histoire proprement dite. Ayant longtemps médité le problème de la culture, il réussit à en établir les données avec une parfaite clarté.

Mais ici une difficulté nous arrête et il est nécessaire de la résoudre pour passer à l'exposé des idées de Burckhardt. Cette difficulté se trouve dans l'interprétation différente que donnent les Français et les Allemands aux mots *Zivilisation* et *Kultur* d'une part, et aux mots *civilisation* et *culture* d'autre part. Il nous paraît que M. Andler a manqué la cible et qu'il ne s'est pas placé au point de vue germanique pour définir la *Kultur* dont parle Jakob Burckhardt (2).

(1) CH. ANDLER, *Précurseurs de Nietzsche*, p. 266. Nietzsche reconnaissait volontiers la supériorité de Burckhardt au point de vue historique. C'est pourquoi il suivit le cours de son grand collègue sur les *Études historiques*, plus tard, publié sur le titre *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Les conférences de Burckhardt lui causèrent un plaisir enthousiaste. Et dans une lettre à son ami, le comte de Gersdorff, Nietzsche dit avec une naïve présomption : Elles sont telles que je pourrais les faire à mon tour, si j'étais plus âgé (Cf. *Corr.* I, 175 ; II, 207 et 213). Nietzsche aurait-il jamais atteint au détachement souriant de Burckhardt ?

(2) CH. ANDLER, *Précurseurs de Nietzsche*. Livre III^e, chap. I^{er}. JAKOB BURCKHARDT, p. 265 sq.

M. Andler ne tient compte que du terme *civilisation* et affirme avec raison que

« chez les Français, peuple de vieille et forte culture, le terme de civilisation signifiait depuis des siècles, comme le dit Guizot,

« non seulement la pure perfection des relations sociales, de la force et du bien-être social, mais encore le développement de la vie individuelle, de la vie intérieure, le développement de l'homme lui-même, de ses facultés, de ses sentiments et de ses idées (1).

Mais Andler ne tient pas compte du fait que le terme « culture » en français, jusqu'au moment où il prend une signification plus large, a eu un sens plus restreint que « civilisation » et s'est appliqué plus souvent à une individualité qu'à un peuple entier, conservant, en somme, la signification du mot latin post-classique : *cultura* (2).

Or, en allemand, les deux termes, *Zivilisation* et *Kultur* qui sont étymologiquement les mêmes que les termes français correspondants, ont pris au siècle dernier une signification différente de celle, identique en français, qu'ils eurent encore au dix-huitième siècle (3). A mesure

(1) Ib. p. 270.

(2) Clédat : *Dictionnaire étymologique de la langue française*, 4^e éd. Paris, Hachette, 1917, les articles sur : *Civil* et *Colon*.

(3) J. C. Schweitzers *Wörterbuch, zur Erklärung fremder, aus andern Sprachen in die Deutsche aufgenommenen Wörter und Redensarten*. In zwey Abtheilungen, 3. umgearbeitete Auflage, Zürich, Orell Füssli, 1823, — donne le terme *Civilisierung* *Civilisation*, comme équivalent de « Bildung » zu höflichem Betragen, zu guter Lebensart, Gesittung, Versilichung. — A cette époque donc, l'acception du terme n'était pas encore identique à celle qui sera en usage plus tard. On serait tenté d'admettre que ce fut Fr. A. Wolf et l'école qui est sortie de lui qui a mis en cours la distinction nette entre le terme de *Zivilisation* et celui de *Kultur*, en subordonnant à l'idée de civilisation tout ce qui constitue une société policée, la sécurité, l'ordre et la commodité des relations sociales.

En revanche, la culture de l'esprit (*Geisteskultur*) ne naît pas toujours de la civilisation et ne la suppose pas ; ainsi Wolf distingue le peuple grec qui avait possédé cette culture des autres peuples contemporains des Grecs qui avaient été civilisés avant eux. Plus tard, Konstantin Frantz, publiciste renommé du milieu du XIX^e siècle, adopta cette distinction et Richard Wagner se l'appropriâ dans son traité sur : *Deutsche Kunst und deutsche Politik*. Dans cet écrit, Wagner oppose le *deutsche Geist* à la *französische Zivilisation* (Wagner, ges. Schriften, tome VIII, p. 41).

Dans *Brochhaus Konversationslexikon* de 1882, le terme de *Zivilisation* est désigné comme « l'état de la société humaine qui, ayant dépassé

que la langue s'est enrichie de termes nouveaux, synonymes entre eux, le sens de ces mots s'est différencié. On observe ce phénomène dans toutes les langues vivantes. D'après Friedrich August Wolf, le grand érudit helléniste qui a été un des premiers à établir cette différence, *Zivilisation*, en allemand, ne comprend que le progrès social et technique d'une société policée, son bien-être matériel et il n'a rien à voir avec le développement de la vie intérieure. La *Zivilisation* n'est que l'état de choses qui prépare et rend possible la *Kultur*.

Mais la *Kultur* qu'est-elle au juste?

Elle devrait être l'épanouissement de la vie individuelle basée sur la *Zivilisation* qui est une condition de son existence, et dans les religions, les arts et les sciences elle exprime les aspirations les plus hautes de l'humanité.

Voilà ce qu'elle devrait être. Mais il se peut que cette définition soit contestable et elle l'est sans doute, parce que, malheureusement, le mot allemand *Kultur* n'est pas nettement délimité. Aucun *philosophisches Wörterbuch* n'en donne une explication suffisante (1). Les Allemands ne distinguent pas clairement ce qui, dans leur mot *Kultur* relève plutôt de la *Zivilisation* c'est-à-dire de l'*Organisation de la vie sociale*, ou ce qui chez eux signifie : *développement de la vie intérieure*. En théorie ils donnent la préférence à l'épanouissement de la personnalité, en pratique ils ont en vue avant tout le travail d'organisation. Mais la culture, au sens de Goethe, Herder et Wolff, la vraie tradition classique de ce mot et de la chose qu'il représente est abso-

l'état de sauvagerie, s'achemine vers une vie policée et rend ainsi possible l'avènement de toute culture supérieure. »

Cf. ALBERT SCHWEITZER, *Kulturphilosophie*, I Teil : *Verfall und Wiederaufbau der Kultur*, III *Der ethische Grundcharakter der Kultur*, p. 21 sq. Schweitzer y définit la civilisation comme suit : « la civilisation n'est autre chose que le progrès intellectuel et matériel des individus et des collectivités. » Mais ainsi le problème n'est que renvoyé. Les décadences, elles aussi, marquent un progrès et pourtant elles détruisent la culture.

(1) Cf. La définition que donne de la culture le *philosophisches Wörterbuch* de Dr. Heinrich Schmidt, 3^e éd. Kröner, Leipzig, 1918, où la définition de l'homme civilisé, telle que nous l'avons donnée plus haut, voisine avec les idées de plusieurs monistes, comme Fr. Jodl et avec une citation de Guillaume II qui, pendant la campagne en France en 1915 aurait dit « avoir de la culture signifie « posséder la conscience la plus profonde et la morale la plus élevée. » Quelle définition, quelle éloquence ! Mais ni le Dr. H. Schmidt, ni Guillaume. II ne nous définissent cette « conscience profonde » et cette « haute moralité ».

lument étrangère à l'interprétation qu'on en a donnée pendant ces dernières années. Les Allemands auraient mieux fait de ne pas baptiser du nom de *Kultur* les préoccupations exclusivement pratiques de leurs politiciens et des pangermanistes. La vraie culture a néanmoins continué de fleurir en Allemagne, chez des personnalités isolées qui n'ont jamais cessé de cultiver le jardin des classiques. Il serait injuste de nier cette simple vérité, lors même que les vrais héritiers de la tradition goethéenne n'avaient aucune influence politique sous le règne de Guillaume II et que les plus courageux d'entre eux ont été honnis ou bannis.

Cette observation nous ramène à Burckhardt. Il a été un de ceux qui ont su sauvegarder la *culture* contre le délire de l'organisation qui égarait beaucoup de leurs contemporains, surtout à partir des « *Gründerjahre* » qui suivirent la guerre franco-allemande.

Historien de trois civilisations, Burckhardt a donné une définition de la civilisation, ou, pour mieux dire, de la *culture*.

Il divise les éléments de la vie civilisée en trois facteurs ou puissances (selon son propre terme) : *Potenzen* : l'État, la religion, et la culture, et étudie les relations qu'ils ont entre eux (1). A l'État qu'il déteste, à la religion qu'il redoute, il préfère la culture (2). Son individualisme intransigeant et ombrageux, sa prédilection pour Voltaire et pour les moralistes français se révèlent dans sa préoccupation de séparer la culture de la vie nationale et de la vie religieuse d'un peuple (3). A ses yeux, l'État est la forme d'existence brutale, née de la violence, de l'injustice et maintenue par la force (4). Il abhorre les grandes puissances modernes et leur préfère ouvertement les petites cités libres qui constituent un terrain plus favorable au développement libre et rapide de la civilisation, parce que beaucoup de citoyens y participent à la liberté et que la culture y domine et dirige la vie politique (5). L'Athènes de

(1) JAKOB BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, 4^e éd. Stuttgart, Spemann 1921. II *Von den drei Potenzen*, p. 26 sq.

(2) *Ib.* p. 26 et 56.

(3) *Ib.* p. 26.

(4) *Ib.* p. 52.

(5) *Ib.* p. 32.

Périclès et la Florence des Médicis nous en fournissent des exemples. Burckhardt est assez clairvoyant pour comprendre qu'un État jeune, en voie de s'affermir, tend d'abord à se rendre fort et redoutable, mais toujours il considère que la puissance est un mal en soi (*die Macht ist böse an sich* (1)).

Une nation expansive est avide de puissance, elle provoque, combat les nations rivales, et, si elle peut, elle les soumet. Les hommes appelés *génies politiques* qui contribuent à cette hypertrophie n'ont que la triste et vaine jouissance du pouvoir (2).

Dans tous ses jugements sur l'État, Burckhardt se montre Suisse, aristocrate, hostile de nature à tout impérialisme des nations ambitieuses (3).

Nietzsche empruntera à Burckhardt la conception du pouvoir, force mauvaise et redoutable, sans partager sa haine. De prime abord, la force lui fait impression ; déjà il l'exalte dans les fragments posthumes de l'*Origine de la Tragédie* (4) et, un jour, lorsque Machiavel et César Borgia auront ses hommages, il glorifiera les puissances du mal, indispensables à la vie victorieuse (5). Naturellement Nietzsche partage aussi le mépris de Burckhardt pour les classes industrielles et pour le pacifisme des socialistes et des brasseurs d'affaires (6).

Burckhardt a une aversion non moins prononcée pour les religions. Mais encore s'exprime-t-il sur elles avec prudence. Soucieux d'être juste en tout, il estime dans la religion tout ce qui lui semble grand, c'est selon ses termes : « le don de la religion de représenter, pour ainsi dire, tout le supplément transcendant de l'homme, font qu'il ne peut pas se donner à lui-même » (7).

Par contre, Burckhardt redoute la raideur despotique des églises régnautes, leur éloignement de la vie mouvante. Sceptique et contemplatif de nature, plus soucieux de

(1) P. 33 et 140.

(2) *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 211 et 239.

(3) KARL JOËL, *Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph*, p. 27 sq.

(4) NIETZSCHE, *Werke*, Bd. IX, p. 152, *Ursprung und Ziel der Tragödie*.

(5) *Volonté de puissance*, Livre II, chap. II, § 193, Comment on fait régner la vertu.

(6) *Werke*, IX, p. 162,

(7) *Weltgeschichtl. Betrachtungen*, p. 37.

comprendre que d'agir, il exècre le fanatisme ; il fut, comme l'a si bien dit Peter Gast, un des élèves de Burckhardt, un *non fanatique convaincu* (1).

Il apprécie toutes les œuvres grandes que l'esprit humain doit à l'épanouissement d'une vie libre de toute contrainte et il définit la culture de la manière que voici :

« Nous désignons sous le nom de culture tous les développements de l'esprit qui se font spontanément et qui ne prétendent pas à une autorité universelle et absolue... Elle est en outre le processus aux formes infiniment variées, grâce auxquelles l'activité d'un peuple déterminée par la race se transforme, et s'organise en activité consciente (*bewusstes Können*) et réfléchie. A son degré le plus élevé, elle s'achève en réflexion pure, comme dans la science et particulièrement dans la philosophie.

La société au plus large sens du mot est sa forme totale extérieure, par opposition à l'État et à la religion.

La croissance et la dégénérescence de la civilisation dépend des lois biologiques supérieures et impénétrables (2).

La langue, miracle de l'esprit humain, est la plus haute manifestation de la vie civilisée, révélation du génie des peuples et leur image idéale.

L'art est l'expression la plus extraordinaire de la vie populaire. Il est plus énigmatique que les sciences, plus profondément ancré dans le cœur de l'homme. Les arts plastiques sont au même niveau que la musique et la poésie ; conception qui s'oppose à celle de Schopenhauer et aussi à celle de Nietzsche (3). D'un ordre inférieur, la science recueille et ordonne les phénomènes.

... Quelquefois elle découvre les lois générales ou des phénomènes isolés, et enfin la philosophie cherche à atteindre le fond des lois les plus élevées des choses existantes, mais qui sont et qui subsistent indépendamment d'elle, avant elle, éternellement (4).

Cette conception de la valeur civilisatrice de la science est discutable et Nietzsche, après l'avoir admise d'abord, la rejettera comme incompatible avec le dynamisme qu'il professe. La contemplation et la recherche désintéressées ne lui conviennent pas, puisque, à son point de vue, l'art

(1) CARL ALBRECHT BERNOULLI, *Franz Overbeck*. Fr. Nietzsche : p. 54

(2) *Weltgeschichtliche Betrachtungen. Von den drei Potenzen*. 3. *Die Kultur*, p. 36 sq.

(3) Cf. *La hiérarchie des arts chez Schopenhauer* : *Welt als Wille und Vorstellung* : Vol. II, livre III^e, chap. 34. *Ueber das innere Werden der Kunst*, p. 475 sq.

(4) *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 59.

et la science ne valent que par leur action déterminante sur la vie sociale.

Burckhardt admet que les civilisations peuvent renaître comme les énergies de la nature. Les descendants lointains d'un peuple de génie ou quelque peuple intelligent nouveau s'assimilent les parties les plus nobles d'une civilisation du passé, se servant d'elles comme d'une arme contre les puissances tyranniques tels que l'État et la religion, par exemple. L'amour de l'antiquité au xv^e siècle fut un ferment révolutionnaire.

L'action d'une renaissance moderne dépasse les limites d'une nation, d'une langue, d'un continent, et s'étend aux peuples du monde ancien et nouveau, féconde et renouvelle jusqu'aux civilisations si arriérées du nord de l'Europe.

D'une manière générale, la civilisation de nos jours n'est plus nationale, mais elle est universelle :

« Elle possède les traditions de tous les temps, de tous les peuples, de toutes les civilisations et la littérature de notre époque est une littérature universelle (1) ».

A son avis, ce sont les esprits contemplatifs seuls qui en jouissent le plus, ceux qui apportent une attention désintéressée aux choses et qui savent « convertir en un bien de l'esprit le monde du passé et celui d'aujourd'hui. » Cette piété intelligente des hommes cultivés qui sauvent les valeurs éternelles, art, science et foi, du marasme moderne, pareils en cela aux hommes pieux qui jadis sauvèrent du naufrage les dieux de leur cité, est le patrimoine le plus noble, le plus précieux de notre époque et la seule garantie de survie pour notre civilisation. Elle aurait sombré, n'était cet amour obstiné du beau chez une élite désintéressée.

Mais les classes industrielles ne retirent d'elle qu'un profit minime, car elles représentent la force qui, infatigablement pousse les hommes en avant, essayant de perfectionner les moyens de communication et de créer l'État commercial universel. Aussi une concurrence universelle les menace et les écrase. Ce n'est pas sur elles que la civilisation peut compter.

En raison même de son culte pour la personnalité libre Burckhardt s'est fait une conception originale des grands hommes de l'histoire. Dès le début, l'historien se montre

(1) *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 67.

pessimiste et dédaigneux à l'égard de l'humanité d'aujourd'hui :

« Notre point de départ est dans notre petitesse, dans notre dispersion et dans notre manque d'harmonie intérieure. La grandeur est ce que nous ne sommes point (1) ».

Il n'accorde l'épithète de grand qu'aux hommes

« uniques dans leur genre, doués d'une force intellectuelle et morale, dont l'action s'étend à la généralité, à des peuples, à des civilisations, l'humanité tout entière (2) ».

Seul est grand celui que personne ne remplacera et qui peut dire avec Napoléon : Je suis une parcelle de rocher lancée dans l'espace ! La véritable grandeur historique est un mystère qui exerce une action magique sur la postérité lointaine, par delà les peuples et les siècles. Ces grands hommes sont dispensés de la loi morale à laquelle sont soumis les petits, mais seul le génie césarien, vainqueur et principe initiateur d'œuvres futures, jouit de ce droit d'exception. Aux époques historiques connues, il est nécessaire que le grand homme soit en relation immédiate et consciente avec la vie spirituelle, la civilisation de son temps :

« Il faut qu'Alexandre ait eu Aristote comme éducateur. Seul à un homme pareil nous accordons un génie universel et le don de jouir pleinement de sa grandeur historique de son vivant encore (3) ».

Cet idéal est nettement helléniste et méridional. Les héros, aimés de Burckhardt brisent d'une âme sereine les chaînes de la bassesse et de l'inertie. Ils font progresser la société par brusques poussées, ils la délivrent des formes usées du passé et de l'ergotage avilissant du présent et enfin affranchissent de la routine les esprits réfléchis mais timides en leur révélant le secret de la vraie grandeur.

Cette conception de la grandeur, nous semble-t-il, est originale et sévère. L'admirateur des génies de la Renaissance la voulut telle, de manière que aucun des soi-disant forgerons de la grandeur allemande ne pût se mesurer à cette hauteur, et Burckhardt mettait dans son jugement son amour propre non partagé pour la personnalité créa-

(1) *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, V, *Das Individuum und das Allgemeine* (Die historische Grösse) p. 210.

(2) *Ib.* p. 213.

(3) *Ibid.* p. 238.

trice dans l'action et dans la pensée, et sa pitié méprisante pour le présent misérable.

Nietzsche partagea le mépris de Burckhardt pour les valeurs actuelles sans pratiquer sa discrétion. Il admira l'œuvre de son aîné, s'appropriâ ses données, mais sans voir l'ironie avec laquelle Burckhardt proposait ses appréciations et ses hypothèses. Au contraire, il les prit tellement au sérieux qu'il en tira des conséquences devant lesquelles le prudent Bâlois reculait. Celui-ci resta stupéfait en voyant Nietzsche approfondir le problème de la civilisation et de la philosophie de l'histoire, élargir et fausser parfois ses propres idées à lui et les appliquer à l'avenir (1).

Nous dirons ici quelques mots de trois autres collègues de Bâle auxquels Nietzsche doit des idées neuves et des connaissances précieuses en diverses matières. Nous serons brefs d'autant plus que Ch. Andler leur a consacré une étude dans la « Jeunesse de Nietzsche (2) ».

Le juriste, *Jean Jacques Bachofen* a montré dans son livre sur le matriarchat (*das Mutterrecht*) le rôle important qu'avait la femme dans la société primitive et que les crises les plus profondes et les plus inconnues dans la civilisation primitive ont tenu à la transformation de la condition de la femme, enseignement dont se souviendra Nietzsche plus tard lorsqu'il étudiera le rôle de la mère dans la société (1).

(1) Cf. Werke X, § 368, p. 460 : Ceux qui, pareils à Burckhardt, se retiennent. — C. A. BERNOULLI : *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche*, Bd. I, p. 51 sq. — *Corr.* III p. 171 sq. — Voir surtout la lettre de remerciement de Burckhardt à Nietzsche lorsque celui-ci lui avait envoyé sa *Deuxième Considération inactuelle sur les études historiques*. Burckhardt répondit à Nietzsche sur un ton de politesse excessive pour le remercier de cet écrit « si puissant et riche en idées », non sans manifester quelque malaise et quelque désapprobation en face de ce pamphlet qui malmenait le culte du passé. C'est pourquoi Burckhardt se défend contre Nietzsche, disant : « Je n'ai jamais enseigné ce que, d'une manière pathétique, on désigne sous le terme d'*histoire universelle*. » Burckhardt n'aimait d'ailleurs pas que Nietzsche l'eût cité dans cette *Inactuelle*, (W. I, p. 304) car il ne voulait point paraître devant le public bâlois comme un ami de Nietzsche.

(2) CH. ANDLER, *La Jeunesse de Nietzsche*, Livre II^e, chap. I^{er}, Le milieu helvétique, p. 177 sq.

(3) Cf. CH. ANDLER, *La Jeunesse de Nietzsche*, Livre II^e, chap. I^{er}, Le milieu helvétique, p. 113 sq.

Le paléontologue, *Ludwig Rütimeyer* fit connaître à Nietzsche les dernières théories sur l'origine de la vie qu'on élaborait alors. En composant le « Zarathoustra » Nietzsche s'est souvenu de l'hypothèse audacieuse de son collègue sur la possibilité d'un développement ultérieur du squelette humain et en a tiré les conséquences hardies qui avaient effrayé Rutimeyer, savant timoré, et chrétien modeste.

Enfin, *Franz Oberbeck*, historien de l'église chrétienne primitive, communiqua à Nietzsche les fruits des recherches les plus neuves de la théologie de son temps et lui signala le dilemme auquel se heurte tout chercheur désintéressé qui veut ressusciter le christianisme primitif, tel qu'il a été, sans les travestissements qui l'ont défiguré au cours des temps. Un jour, Nietzsche se servira des résultats critiques de son ami pour mener une guerre sans merci contre le christianisme historique.

Les doctrines et les aperçus sur la civilisation que nous venons de mettre en lumière n'ont cependant pas asservi l'esprit de Nietzsche, ni étouffé ses idées personnelles. Elles se fondent dans son esprit, elles encouragent et fortifient ses aspirations personnelles.

Tous ces précurseurs, par ailleurs si différents, ont cependant légué à Nietzsche une tendance commune, c'est leur « intempestivité », leur horreur de la médiocrité qui règne dans la société actuelle, leur inaltérable ardeur à poursuivre un idéal, fût-ce même un idéal de négation comme celui de Schopenhauer. Et tous ils ont une conception aristocratique de la civilisation : seuls les esprits d'élite contribuent au progrès de la culture, les masses incultes ne comptent pour rien.

Certes, ils n'étaient pas tous d'accord sur les chances de réussite d'une civilisation nouvelle. Les grands esprits romantiques, esthètes de tendance, et pessimistes de tempérament, Hoelderlin, Schopenhauer et Burckhardt, ont situé le type idéal de l'humanité dans le passé, âge d'or qui se retrouve dans presque tous les mythes, les contes et les légendes populaires. En revanche, ils n'ont aucune confiance dans le présent et dans l'avenir. Les temps des dieux sont passés, gémissent-ils. L'idéal est mort.

Gœthe et Schiller, Beethoven et Wagner, par contre, croient à une ascension de l'homme vers une existence supérieure, car l'artiste construit son œuvre pour la société

et s'il ne croyait pas en une humanité supérieure, il cesserait de créer. Il pense que, s'il n'est pas compris des hommes de son temps, il le sera d'une génération future. Goethe, le voyant, dont l'intelligence embrasse l'art et la science de son temps, Schiller, austère, ardent et réfléchi, et enfin Wagner, le lutteur acharné, tous ils espéraient en l'avenir qui permettra la réalisation de leur œuvre. Contrairement aux romantiques ils proclament : L'idéal renaîtra, ce n'est qu'à nous de le vouloir.

Comme nous le verrons dans la suite, Nietzsche assimile beaucoup d'idées romantiques, aussi bien dans le domaine de l'esthétique que dans celui de la morale, mais (comme nous le verrons dans les chapitres suivants), il partage bien plus encore l'optimisme clairvoyant et énergique des maîtres classiques. Comme eux, il croit à la nécessité de la lutte et à l'avènement d'une culture classique nouvelle.

A ces influences intellectuelles s'ajoutent celles du milieu. A côté de l'Allemagne idéale des poètes et des penseurs, Nietzsche découvrit une Allemagne tout autre, militariste, présomptueuse et superficielle, qui reniait l'héritage des maîtres classiques anciens. Surtout depuis que Nietzsche vit sur terre helvétique, il voit cette nouvelle Allemagne avec des yeux et un esprit tout nouveaux. En comparant l'Allemagne transformée aux autres nations d'Occident, il se demande avec inquiétude : Où aboutira ce peuple, incapable de mesurer sa force et de se ranger parmi les autres nations ?

Certes, Nietzsche restera Allemand en Suisse comme en Italie, mais sans aimer moins son pays, il l'aimera d'un amour plus intelligent, et plus éclairé ; il le jugera avec un esprit plus libre. Il compte parmi ces Allemands « infidèles » en apparence, contre lesquels Luther prévenait jadis ses contemporains : Hütet euch vor den teutschen Welschen (1). Et, en effet, les ouvriers robustes de la grandeur prussienne, tels que Treischke, qui, de prime abord, détesta Nietzsche, seront offusqués de son attitude « antipatriotique » (2).

Peu à peu, Nietzsche se dépouille des formes germa-

(1) Cf. ERSNT BERTRAM, *Nietzsche, Versuch einer Mythologie*, Essai, intitulé : Claude Lorrain, p. 250.

(2) Cf. C. A. BERNOULLI, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche*, I p. 82 sq.

niques grâce au contact de la cité libre et des idées nouvelles ; ce milieu, et le voisinage de Wagner, l'aspect de ce génie-démiurge amenèrent en Nietzsche une crise intérieure, et le déterminèrent à envisager le problème de la science et de la civilisation à un point de vue nouveau et le poussèrent à pénétrer plus à fond qu'aucun autre penseur dans ce domaine discuté.

Il dira plus tard, en 1886, dans sa deuxième préface de l'« Origine de la Tragédie » que le problème de la science lui était apparu alors comme un problème terrible et périlleux,

« Un problème, aux cornes menaçantes, pas absolument un taureau sauvage (mais) en tout cas (comme) un problème nouveau (1)... »

Il envisagea le problème de la civilisation avec le même sérieux tragique. Il tâcha de dompter cet ennemi, de résoudre l'énigme. En vrai descendant des réformateurs thuringiens, il ne put accomplir ce vaste labeur sans l'accompagner d'une âpre critique de la civilisation de son pays, critique qu'il reprendra dans toutes ses œuvres. Elle transparaît dans ses jugements historiques et philosophiques, à propos de choses qui n'ont aucun rapport avec l'Allemagne.

A l'heure qu'il est, il serait séduisant de suivre cette critique de près. Nous résistons à la tentation de le faire après les nombreux écrits qui en traitent déjà (2).

Nous ne touchons qu'aux points indispensables à l'intelligence de l'idéal nietzschéen. Si notre philosophe avait trouvé bonne la civilisation de ses contemporains, il n'eût pas éprouvé le besoin de faire mieux qu'eux. Partout où l'on élabore des lois nouvelles, on trouve mauvais l'état de choses existant. Nietzsche a eu le douloureux privilège de découvrir les défauts cachés, mais redoutables de ses compatriotes trop satisfaits d'eux-mêmes pour juger avec clairvoyance. De plus en plus, ils perdaient l'habitude de la mesure ; leur aveugle présomption leur avait enlevé toute sagesse. Ils finirent par se croire le peuple élu parmi tous. Nietzsche prévint le danger et voulut y parer.

Il n'y a là rien d'extraordinaire, disent les esprits subtils. Et pourtant, nous croyons que ce fut plus difficile en Alle-

(1) *Origine de la Tragédie*, p. 4.

(2) Friedrich Muckle, *Friedrich Nietzsche und der Zusammenbruch der deutschen Kultur*.

magne que ce n'eût été en France. De tous temps les Français ont appliqué leur sens critique si éveillé à se juger eux-mêmes. Les autres peuples n'en ont jamais compris la force créatrice et les Allemands l'ont compris moins que tous, non par manque de probité, mais par défaut de cette sorte d'intelligence qui seule donne la souveraine liberté.

Or, en Allemagne, les hommes qui atteignent à cette liberté sont rares et incompris des autres. Ainsi on conteste même à Nietzsche le droit de se poser en critique du peuple allemand et, en fermant l'oreille aux exhortations et aux ironies de cet apostat pourtant si désintéressé, les Allemands sous Guillaume II désapprirent à accepter toute critique, tout contrôle.

Mais en réalité, Nietzsche n'a renoué qu'avec une ancienne et saine tradition des *teutsche Welsche*, des frondeurs, des nostalgiques qui portent en eux la fièvre de Faust toujours inassouvi. Angoissé, Nietzsche cherche à l'horizon de la vie européenne la lumière désirée. La Grèce vint à sa rencontre, tel un génie rédempteur, car, de toutes les civilisations étrangères, Nietzsche ne connaissait que celle de la Grèce antique.

On sait qu'étudiant à Leipzig, Nietzsche avait projeté un voyage d'études à Paris, avec son ami, Erwin Rohde (1). Il s'y serait familiarisé avec le riche patrimoine des œuvres et de la pensée française; ces deux amis, si portés vers tout ce qui est beau, y eussent connu une vie plus riche, joui de la sobre et séculaire aisance d'une vieille civilisation. Quelles révélations la France ne leur eût-elle pas réservées ! La nomination de Nietzsche comme professeur à Bâle empêcha ce voyage, ce qui est à jamais regrettable. Combien le long chemin que parcourut l'inquiet chercheur pour parvenir à la possession de soi eût été abrégé et éclairé, s'il avait été dans sa jeunesse en contact avec le génie français !

(1) *Corr.* I, 73, 106, 118 (*Paris, la haute école de la vie*) 124; II, 26 32, 40, 45, 93, 99, 124 sq. et Charles Andler : *La Jeunesse de Nietzsche*, 102 sq.

CHAPITRE III

Les fondements de la civilisation modèle

§1. Le point de départ et les principes psychologiques de Nietzsche.

Nietzsche s'est intéressé très jeune au problème de la civilisation, et il s'en est préoccupé jusqu'aux derniers jours de sa vie consciente ; toutes ses œuvres, à partir de l'« Origine de la Tragédie » en font foi. A mesure que Nietzsche mûrissait sa pensée, son problème semblait grandir avec elle ; les aspects nouveaux qu'il découvrait se superposant aux anciens, la question devint si vaste qu'il était difficile de l'embrasser tout entière.

Si Nietzsche n'a pas découvert un problème, il a eu le mérite d'approfondir et de développer celui qui préoccupait tous les esprits d'élite.

La situation inextricable de la philosophie contemporaine ne rebuta pas le jeune penseur ; il eut même l'originalité et le courage de renoncer à l'héritage de ses maîtres pour chercher une voie nouvelle. Tous les systèmes avaient pour lui le défaut d'être objectifs, et c'est ce qui l'empêcha de reprendre à son compte telle théorie, celle de Schopenhauer par exemple, qu'il admirait. Son tempérament foncièrement subjectif avait besoin d'une doctrine qui donnât plutôt place à la connaissance par l'intuition qu'à la connaissance scientifique, comme l'avaient fait ses prédécesseurs.

Avant de passer à l'exposé des idées de Nietzsche, il n'est pas superflu de montrer les procédés et la méthode d'investigation employés par les philosophes les plus remarquables.

Platon et Saint Augustin avaient suivi la voie dogmatique.

Pour l'un, l'idée du Bien absolu, et pour l'autre, l'amour de Dieu formèrent la base sur laquelle ils ont construit leur système des forces civilisatrices.

Pour tous les deux leur idéal moral déterminait le choix des doctrines. Cette méthode répugnait à Nietzsche, dont le génie tendait à s'affranchir des dogmes qui entravent la marche de l'esprit. Pour bâtir la cité des hommes libres que ne gouvernent ni les dieux ni les philosophes moralisateurs, il est nécessaire de diriger ses recherches en dehors de toute doctrine révélée.

Descartes, Kant et Auguste Comte ont trouvé leur point de départ dans une des branches de la science ; ils partirent du simple pour remonter au composé et parvinrent ainsi à une synthèse finale qui leur permit de juger l'ensemble des œuvres humaines. Mais la méthode scientifique des uns ne satisfaisait pas plus Nietzsche que l'éthique des autres.

Il en voulait en même temps à la science et aux savants. Il rejetait la manière de ses prédécesseurs qui se croyaient hardis en critiquant, comme le montre bien Ch. Andler « *la science au nom même de la science... Elles (c'est-à-dire les théories de la connaissance) comptent établir une vérité scientifique, vraie peut-être seulement du monde accessible à la connaissance, mais absolument vraies de ce monde (1)* ».

S'opposant à eux, il met en question la valeur de la science. Le premier, il la considère non pas *sous l'optique de la science*, mais *sous l'optique de la vie*, comme il le dit lui-même. La vie lui fournit le critère pour juger toutes choses, science, art, morale, et c'est à elle qu'il les subordonne.

C'est pour cela aussi qu'il ne pouvait pas se demander, comme tel de ses précurseurs : que vaut la civilisation considérée au point de vue scientifique ? — mais, il examinait la valeur de la science dans la civilisation.

Une attitude aussi libre l'entraîna à rompre avec la routine et dans les deux premières *Considérations intempestives* il décerne l'immortalité du ridicule aux savants instruits, pédants et infatués d'eux-mêmes.

Il leur reproche un manque de vigueur dans le carac-

(1) CHARLES ANDLER, *Le Pessimisme esthétique de Nietzsche*, Livre premier : Les Origines et la renaissance de la tragédie. Introduction, p. 24.

tère, d'indépendance morale et d'énergie dans la pensée et leur en veut de préférer leurs élucubrations et leurs collections d'érudits à une pensée synthétique et originale qui va droit aux conceptions dernières et qui jamais ne perd contact avec la vie. C'est pour cela aussi que leur influence reste confinée dans les écoles et ne peut combattre victorieusement la barbarie nouvelle qui envahissait l'Allemagne de 1871, ni étouffer les fausses notions répandues par les commis-voyageurs de la science (1).

Ce désaccord entre la science quintessenciée des uns et la brutalité hypocrite des autres désola dès le début celui qui ambitionnait d'être le philosophe de la vie.

Cependant il existait une autre méthode et qui, à bon droit, eût pu tenter Nietzsche ; c'est celle qu'ont choisie des esprits indépendants et rares, comme Jakob Burckhardt, la méthode historique. L'étude comparée des civilisations antique et moderne permet d'opérer une synthèse des énergies qui, ensemble, créent et renouvellent la civilisation. Cette méthode, si elle n'est pas infaillible, est des plus fécondes et des plus sûres. Burckhardt a su en retirer tous les avantages. Mais Nietzsche était trop jeune alors pour marcher sur les traces de Burckhardt. Le savoir et l'expérience nécessaires pour accomplir une œuvre semblable lui faisaient défaut et peut-être qu'il lui manquera toute sa vie l'humble patience du grand savant, incompatible avec l'esprit novateur.

Toutefois, à l'époque où il composera *Par delà le Bien et le Mal* et la *Généalogie de la Morale*, Nietzsche s'approchera du cosmopolitisme et des comparaisons historiques de son éminent collègue.

La conception artistique. Enfin, en Allemagne la civilisation artistique comptait parmi ses adeptes de fidèles gardiens de la tradition. Ses représentants les plus remarquables, Hoelderlin, Schopenhauer et Wagner, pessimistes de nature et hostiles aux théories bruyantes du progrès, se détournèrent de la vie active pour se consacrer à la pensée et surtout à l'art.

Convaincus que seule une théocratie de la beauté sauverait la civilisation, ils flétrirent de leur mépris la science et les industries.

(1) Cf. *Considérations inactuelles* : I, David Strauss, sectateur et écrivain (1873), § 2 sq.

A l'époque où Nietzsche célébrait la puissance de l'art en un hymne enthousiaste et définissait la civilisation : la culture est la domination de l'art sur la vie (1), — il semblait qu'il partageât en tout les conceptions de ses maîtres : cependant ce n'était pas le cas. La philosophie de Nietzsche embrassait un domaine plus vaste que le leur ; il soumettait tout idéal de culture à son idéal de la vie et, s'il accordait à l'art une place d'honneur dans son premier système, c'est qu'il le considérait comme une des forces les plus fécondes de l'esprit humain.

L'art étant subordonné à la vie, l'artiste ne peut être qu'un interprète et non un guide de l'humanité. Il est et demeure de son époque, il l'enrichit, mais ne la devance pas, à moins d'être en même temps un philosophe remarquable, tel Dante, Rousseau et Goethe. Il est le conservateur d'anciennes conceptions plutôt que le champion d'idées nouvelles (2).

Et quand il se fait révolutionnaire comme Euripide, il manque à l'art qui n'est pas dans la nouveauté, mais dans la perfection. Par là, Nietzsche assignait à l'art un domaine bien défini et s'opposait aux poètes allemands contemporains. Une sphère d'action aussi modeste était loin de les satisfaire. Mégalomanes autant que leur peuple, leur vanité n'acceptait pas de subordonner leur œuvre à l'ensemble des travaux humains.*

Pour comprendre l'évolution de la pensée de Nietzsche, il est nécessaire de relever les qualités et les tendances propres à sa nature.

Le sentiment de la vie. Toutes ces conceptions des choses jaillissent de son sentiment de la vie. Par ce terme, *sentiment de la vie*, appliqué à Nietzsche, on désigne sa faculté d'intuition s'exerçant sur les idées et les expériences. Pour lui, penser et vivre sont une même chose. Toute idée nouvelle était un événement, toute découverte de l'esprit élevait son sentiment de la vie, toute déception intellectuelle l'accablait, et sa tendance de fondre l'une dans l'autre sa vie et sa pensée était si forte qu'il amplifiait ses expériences et les transformait en jugements universels.

(1) Cf. *Gedanken zu einer Festschrift über die Möglichkeit einer deutschen Kultur*, — W. X, § 9, p. 245.

(2) Cf. La fin de la IV^e *Considération inactuelle* : « Richard Wagner à Bayreuth », p. 236.

Quelques-unes de ces expériences et quelques-uns de ces jugements ont pour nous une grande valeur ; ce sont ceux qui ont déterminé la marche de sa pensée : 1^o le besoin de l'illusion vitale ; 2^o le besoin de vérité, et 3^o le désir d'établir une harmonie entre ces deux aspirations.

Nietzsche est un grand souffrant, simplement parce que sa nature était ainsi. Sa tristesse foncière perce sous sa sérénité de surface et communique aux idées les plus abstraites une vie nouvelle et une beauté étrange.

Dès son enfance, le philosophe se posa une question qui l'irritait d'autant plus qu'elle restait insoluble :

Qu'est-ce que l'homme ? pourquoi vivons-nous ? Comment est-il possible que nous existions ? Et nous vivons cependant ainsi qu'une plante née dans un terrain ingrat, s'efforce de conquérir sa maigre part de joie (1).

Une noble ambition, reposant sur une haute idée de lui-même, ne fit qu'augmenter cette inquiétude intellectuelle et morale, car la faculté de souffrir est d'autant plus forte que l'homme exige davantage de la vie et de lui-même.

Incapable d'exprimer par ses propres moyens le malaise de sa pensée, il trouva dans Schopenhauer la forme de langage qu'il cherchait. A partir de ce moment il se servit de termes symboliques pour raconter le développement de l'être humain. A l'instar de Schopenhauer et de Wagner, il admit que la douleur, la volonté et l'illusion sont les *trois mères de l'Être*, les principes générateurs des choses.

Bien que Nietzsche se contredise souvent sur ce point, il admit que, d'une manière générale, ces principes dépendent l'un de l'autre, la douleur étant l'origine de la volonté et celle-ci de l'illusion.

Cette assertion demande un éclaircissement.

Comme la vie était une souffrance pour Nietzsche, cet axiome : *la douleur est dans l'essence même des choses* (2), lui paraît être la base de toute spéculation philosophique. La création est imparfaite et les chefs-d'œuvre de l'esprit humain sont le fruit de pénibles labeurs et d'intimes défaites. Cette imperfection universelle, dont nul n'est exempt,

(1) Cf. *Biogr.* I, pp. 20 sq. et 68, — où, après le décès de la grand'mère l'enfant de douze ans dit : « c'est un trait étrange du cœur humain que dès que nous réalisons une grande perte, nous ne voulons point l'oublier, au contraire, nous la mettons le plus souvent que possible en présence de notre âme » et W. X, *Wissenschaft und Weisheit im Kampfe*, p. 233 sq.

(2) W. IX, p. 206, § 151.

est le secret de la nature, de cet Anfortas, dont la plaie ne cesse de saigner. La douleur résulte du contraste entre la condition précaire de notre vie et la victoire vers laquelle nous tendons ; comme nous l'avons montré, chez un homme supérieur, capable de créer, de lutter contre l'impossible, elle est plus grande que chez les médiocres.

Le Vouloir, selon Nietzsche, est un concept très compliqué et il est difficile d'en donner en quelques lignes une définition claire et satisfaisante. Le Vouloir est une force aveugle, mais en même temps morale. Inconscient, il y a tout au fond de lui un désir de s'élever au-dessus de soi-même, une soif de perfection qui n'est jamais assouvie.

« *Le Vouloir ayant la tendance invincible d'atteindre la vie infinie, affirme tout ce qui assure la durée de l'existence... Il aspire à une utopie. Sa tendance est universaliste en tout. Le particulier n'a pour lui de la valeur que dans la mesure où il peut servir la vie...* » (1).

L'idéal vers lequel tend le vouloir, c'est l'illusion vitale.

Au premier abord, le lien qui enchaîne le Vouloir à l'illusion ne nous semble pas nécessaire. Nietzsche appuie son dire par une maigre raison sentimentale qui ne remplace pas l'argument logique qu'on attend. Il pense ainsi : Il faut que le vouloir se crée un but, car, s'il n'en avait point, s'il était abandonné à un mouvement vide de sens, semblable à celui des vagues qui battent les esquifs, il désespérerait et s'anéantirait ; la vie n'aurait plus aucune raison d'être et elle serait détruite. Par horreur de la souffrance qui l'habite et du néant qui en sort, il crée l'illusion libératrice. Mais il oublie qu'il l'a créée ; il la projette en dehors de lui, comme distincte, indépendante de lui. Il est comme le statuaire qui, confondant son œuvre avec la déesse qu'elle représente, lui apporte son offrande.

Ainsi l'illusion signifie la perfection, l'accomplissement des désirs, l'ordre, la stabilité dans l'univers physique et moral. Elle est la certitude et la joie. En elle, toutes les dissonances se résolvent : l'angoisse de l'infini, le sentiment d'impuissance en présence de l'éternité et l'orgueil démesuré des Titans qui vainement escaladent les cieux. Elle est la lumière qui reste toujours égale à elle-même et rayonne sur notre vie.

(1) Nietzsche, Werke, IX, *Gedanken aus dem Frühjahr*, 1870, p. 76, § 38, voir, ses affirmations contradictoires, W. IX, p. 106-107.

Cette théorie de la génération de l'Être montre le degré d'originalité de Nietzsche et la profondeur de sa pensée. Quoi qu'étant le fruit d'une expérience personnelle, elle peut s'appliquer à l'humanité, elle nous fait comprendre pourquoi Nietzsche en arrive à attribuer aux hommes trois grands besoins.

Le besoin d'une illusion vitale est le premier, le plus profond, et le plus répandu.

Dans *l'Origine de la Tragédie*, Nietzsche énumère trois sortes d'illusions qui traduisent les aspirations les plus nobles de l'humanité : le bonheur socratique de la connaissance, l'art, la méditation philosophique. Quant à celles qui agitent les masses, elles sont souillées par le matérialisme et ne serviront jamais à une culture supérieure. C'est pourquoi il n'en parle pas, bien qu'il en reconnaisse l'utilité.

L'illusion de la connaissance ou autrement dit, l'idéal alexandrin a trouvé son prototype en Socrate, qui, bouleversant toutes les conceptions philosophiques et artistiques de son temps, se voua à la passion exclusive de connaître, de connaître à tout prix, fût-ce au détriment de la vie.

Nietzsche juge pernicieuse cette illusion intellectuelle qui domine tant d'hommes asservis à la science et qui exerce une influence démesurée sur l'élite allemande.

Il lui oppose l'illusion de l'art qui forme la base de la culture tragique

dont le caractère le plus essentiel est que la sagesse instinctive y remplace la science en qualité de but suprême : et cette sagesse, insensible aux diversions capricieuses de la science, embrasse d'un regard immuable tout le tableau de l'univers (1). C'est cette sagesse intuitive que possèdent les héros. Elle met en eux le désir d'un art nouveau, de l'art de la *consolation métaphysique* qui seul est digne d'eux et conforme à leur caractère.

Et il faut que des esprits héroïques, parmi lesquels Kant et Schopenhauer furent les premiers combattent l'esprit socratique et qu'ils donnent au peuple allemand la civilisation tragique qui le libérera des influences étrangères, qui mettra sa force en valeur et lui donnera une place d'honneur parmi les nations européennes.

(1) *Origine de la Tragédie*, § 18, trad. fr. p. 166.

L'illusion philosophique enfin des esprits contemplatifs qui constatent que

« sous le tourbillon des apparences l'éternelle vie poursuit son immuable cours » (1).

est l'idéal le plus élevé, peut-être, mais Nietzsche ne s'y arrête pas longuement ; une foi qui n'est pas active ni en bien ni en mal ne peut entrer dans son système ; il ne tient compte que des idées qu'il peut adopter ou combattre.

Les illusions comme les créatures sont soumises à la loi de la lutte pour la vie. Dans le combat qu'elles se livrent, les faibles succombent et disparaissent devant les plus fortes.

Tout bouleversement social et toute découverte de l'esprit mettent en question les valeurs reçues et quelques-unes des plus grandes révolutions morales fournissent les éléments d'une foi nouvelle.

De nos jours, toutes les anciennes croyances chancellent, la foi en Dieu comme celle en la raison, et parmi les formes d'illusions qui s'offrent à nous, nous sommes embarrassés de reconnaître celle qui répondrait le mieux à nos aspirations. Notre besoin de sincérité nous interdit d'accepter le passé sans examen préalable, mais exige une foi qui dissipe l'angoisse nuisible à l'exercice de nos facultés intellectuelles et qui nous protège contre les heurts d'une réalité ennemie.

Nietzsche va même jusqu'à déclarer qu'on doit vouloir l'illusion. Et ce n'est pas une phrase pour lui, il a cherché toute sa vie l'illusion qui renfermerait la joie de vivre. Les déceptions ne le décourageaient pas et le nombre des illusions abandonnées successivement montre à quel point il était persuadé la vérité de sa théorie.

Le besoin de vérité : Si l'idée de l'illusion vitale tient une place prépondérante dans la vie et dans l'œuvre de Nietzsche, son besoin de vérité n'est pas moins fortement ancré dans sa nature ni moins nécessaire à son système. L'amour de l'illusion et celui de la vérité sont deux aspects de l'esprit humain personnifié en Nietzsche, deux formes de son culte pour la vie. Bien qu'opposés l'un à l'autre, ils vivent en fonction l'un de l'autre réciproquement et l'évolution de l'un d'eux est inconcevable sans celle de l'autre. Nous

(1) *Origine de la tragédie*, § 18, éd. fr. p. 162.

aurons à plus d'une reprise l'occasion de revenir à cette union de ces aspirations.

Nous ne pouvons analyser ici l'interprétation que Nietzsche a donnée de la vérité, du procédé sensoriel et mental par lequel nous l'atteignons. Nous renvoyons le lecteur à l'étude que Charles Andler dans son *Pessimisme esthétique de Nietzsche* a consacré à cette partie assez ingrate du système de Nietzsche (1).

Andler termine son exposé en constatant que selon Nietzsche la vérité n'est pas transcendente, indépendante de notre entendement, ainsi qu'une Idée de Platon, mais tout au plus *la formule, inexacte et utile qui nous donne prise sur les forces matérielles* et nous permet, dans une certaine mesure, de voir clair dans notre univers intérieur (2).

Il est vrai que tous les hommes ne sont pas également capables d'accomplir cet effort vers la vérité et d'éclairer leur pensée. Il faut avoir la vocation.

Cette investigation pourtant ne conduit pas le penseur à la vérité intégrale, inaccessible aux hommes, mais les philosophes ne saisissent chacun qu'une vérité partielle, tant dans le domaine moral que dans le domaine physique. La plupart d'entre eux ne se rendent pas même compte combien leur découverte est restreinte et contestable pour les générations futures qui ont retenu d'autres aspects de cette vérité, mais, de bonne foi ils croient avoir trouvé le critère qui leur permet d'expliquer l'univers.

Toutefois il en est quelques-uns qui reconnaissent l'impossibilité où nous sommes d'atteindre à une vérité intégrale. Aussi ont-ils estimé davantage le désir de connaître que les connaissances acquises et ont adopté la parole de Socrate : Je sais que je ne sais rien !

Le doute à l'endroit de nos connaissances et de nos moyens de recherche ne conduit point cependant le philosophe au scepticisme radical ; bien plus, il sert de point de départ à une investigation plus incisive et plus audacieuse qui ménagera aux esprits de demain de nouvelles certitudes provisoires. C'est que tous les penseurs, qu'ils soient sceptiques ou constructeurs, obéissent, non pas à une

(1) CH. ANDLER. *Pessimisme esthétique de Nietzsche*, Livre II, chap. III. Le premier système de Nietzsche ou philosophie de l'illusion. 1. — L'illusion de la connaissance, p. 172 sq.

(2) *Ib.* p. 191-192.

curiosité désintéressée, — et que Nietzsche aurait méprisée à cette époque — mais à leur besoin de gagner en puissance sur la vie.

Le besoin d'harmonie. Nietzsche ne se contente pas de comparer le culte de l'illusion à celui de la vérité, mais il veut établir entre eux une *harmonie*. Cette aspiration vers un équilibre est la plus noble et celle aussi que nous arrivons à satisfaire le plus rarement. C'est le cas surtout du désir inapaisé du philosophe que ne contentent ni la connaissance, ni l'art pur, et qui s'efforce de les fondre en une synthèse.

Même lorsque l'homme dit : Je veux la vérité — ou : je cherche l'illusion — il ne veut en réalité qu'une chose : établir un équilibre intérieur. Jadis, en un temps où la recherche du vrai et de l'illusion n'étaient pas aussi distinctes l'une de l'autre comme elles le sont de nos jours, il y parvenait assez facilement. Mais aujourd'hui, par contre, cette synthèse est presque impossible à réaliser, car il s'agit pour le penseur de refréner son ardeur de connaître qui menace d'étouffer ses facultés imaginatives et pour l'artiste de concilier son culte de la beauté avec celui de la vérité morale.

La plupart des hommes s'arrêtent à mi-chemin ; quelques-uns persistent pendant toute leur vie dans le culte de l'illusion consolatrice : c'est le cas du simple peuple et des femmes ; d'autres, possédés par le désir d'atteindre à une vérité absolue ne comprennent plus combien elle est inaccessible et méconnaissent le rôle bienfaisant de l'illusion ; souvent aussi l'homme oscille entre les deux points extrêmes, tantôt sceptique, tantôt croyant, sans parvenir à l'équilibre désiré.

Il en est des peuples comme des individus. Au cours des siècles, l'idéal de l'illusion et celui de la vérité dominent la société alternativement, de sorte que l'épanouissement de l'un coïncide avec la dégénérescence de l'autre. Il y a des époques où le culte de l'illusion est plus fort que l'amour du vrai et où même les philosophes conçoivent leurs principes sous une forme poétique. A d'autres moments, les illusions vieilles cèdent la place à la foi en la *Raison* et alors même les œuvres d'imagination sont imprégnées d'analyses rationalistes et d'idées philosophiques, comme les tragédies d'Euripide, de Voltaire et de Lessing. Mais

la foi aux « lumières » dégénère à son tour et d'autres illusions les supplantent.

Il arrive cependant des périodes où ces deux forces collectives se pénètrent l'une l'autre, se favorisent et se modèrent par un contact intime et fraternel et réussissent à faire éclore les œuvres les plus riches, des époques où la vie est une œuvre de joie. Cette harmonie a été pleinement réalisée à l'époque où Eschyle, le poète religieux et Héraclite, le philosophe visionnaire, initièrent leur peuple à la pensée tragique.

Un tel moment pourra-t-il se reproduire dans l'avenir? Peut-être que nous autres modernes nous nous en tiendrons à la nostalgie de l'équilibre rêvé et qu'une jalousie irréciliable subsistera entre nous et les choses, sauf dans le domaine de la métaphysique et de l'art ; cet antagonisme caractérise peut-être le rapport profond entre le monde et notre âme.

Parmi toutes les formes de l'activité humaine, c'est l'art tragique qui exprime le plus parfaitement l'amour de l'illusion et c'est dans la philosophie que le besoin de vérité apparaît dans toute sa pureté.

La civilisation modèle. Ce sont les Grecs aussi qui en alliant ces deux puissances spirituelles, nous ont donné le modèle de la vie harmonieuse, de la civilisation parfaite. Leur exemple est si encourageant, leur vie intérieure si riche qu'ils fécondent encore notre pensée moderne. Nietzsche trouve naturel que cette civilisation idéale qui apparaît à ses yeux comme une image platonicienne doive être l'œuvre de l'élite allemande. Il ne sait pas encore séparer l'idéal d'une Allemagne future et libre de celui d'une Europe réformée et veut que ce soit le peuple allemand qui ressuscite la culture hellénique et imprime un caractère nouveau à l'esprit européen de demain.

Mais en même temps que Nietzsche affirme sa foi en la valeur de sa nation, il la critique avec véhémence. Ses railleries cinglantes qui fouettent les faiblesses de sa race pour exiger ensuite qu'elle s'élève au-dessus d'elle-même, pour qu'elle se surmonte et gravisse le sentier de la grandeur (1), comme le dit Zarathoustra, recèlent un amour et un zèle de prophète.

(1) Ainsi parlait Zarathoustra : *Mille et un Buts* p. 81.

Souvent Nietzsche désigne les Allemands par le terme de Barbares, sans donner à ce terme un sens aussi péjoratif que les Français ; bien plus, dans la bouche de Nietzsche, ce blâme est une exhortation et exprime une espérance. Et c'est précisément parce que les Allemands sont barbares, parce qu'une fatalité les a empêchés de sortir de leur état de chrysalide, que nous sommes en droit d'attendre d'eux de grandes choses. Si, comme le dit si bien Hebbel, un grand contemporain de Nietzsche, l'Allemand est un Adam, mais un Adam enchaîné dans le cercle des bêtes, *nous devons vouloir sa libération*. Et il faut qu'il s'affranchisse par ses propres moyens. Comme les Grecs, il doit se dégager des influences nombreuses, étrangères, débilitantes, organiser en lui le chaos et ne cultiver que les aspirations les plus élevées (1).

C'est l'attente la plus fière que jamais homme ait fondée sur un peuple. Jamais croyant n'a poussé plus loin sa foi en Dieu que ce mystique antireligieux qui a une si grande confiance en la destinée future de sa race : la mesure apollinienne domptera la nostalgie germanique de l'infini et une génération consciente de sa valeur nous donnera la culture parfaite.

§ 2. Remarques critiques.

Cette idée que la civilisation parfaite est l'accomplissement des désirs les plus élevés de l'esprit humain est une des plus belles conceptions de la philosophie allemande du dernier siècle ; elle impose l'admiration et provoque la critique.

Bornons-nous à relever ici quelques qualités et quelques défauts qui nous ont particulièrement frappé, au risque

(2) Cf. ERNST BERTRAM : *Nietzsche*. Essai sur : Das deutsche Werden p. 64 sq. — Nietzsche exprime la même idée plus nettement encore dans ses *Vorarbeiten zur Zweiten unzeitgemaessen Betrachtung* : Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben ; W. X, p. 276, § 23 : Le caractère allemand définitif (das deutsche Wesen) n'existe pas encore. Il faut qu'il se réalise : il faut qu'un jour il prenne naissance afin d'être enfin visible et honnête en présence de lui-même ; mais tout engendrement est douloureux et violent. — Cf. ERNST BERTRAM : l'étude citée sur le caractère allemand qui est une des études les plus incisives qui existent sur ce sujet.

(1) *Considérations inactuelles* : Études historiques, p. 254.

de nous attirer par une critique de ce genre un reproche de partialité.

Le point de départ psychologique de Nietzsche est juste à notre avis; plus justifié peut-être qu'un point de départ strictement logique ou historique. C'est aux besoins moraux dont il parle que les constructeurs de la civilisation obéissent. Mais Nietzsche pose-t-il bien le problème? Nous donne-t-il une idée synthétique de la civilisation et en considère-t-il tous les aspects? Il nous semble que non; il relève les seuls côtés qu'il comprend et qui le touchent de près, mais il ne saisit pas tous les points importants de cette question.

Pour appuyer notre jugement, il nous semble utile de donner une définition de la civilisation, incomplète, sans doute, et plus ou moins partielle, basée sur une observation psychologique. On peut diviser la vie psychologique de l'homme en deux sortes d'activité, l'une spontanée et l'autre automatique. L'équilibre des fonctions organiques repose tout entier sur leur collaboration harmonieuse. Chaque activité a sa valeur et sa place dans l'organisme et il est difficile au point de vue biologique d'accorder à l'une plus d'importance qu'à l'autre. Néanmoins l'homme, formé par la théologie a coutume d'établir une hiérarchie dans nos organes mêmes de les distinguer en supérieurs et en inférieurs, et de croire les premiers soumis à des lois plus nobles que les derniers. Pour la même raison on est habitué depuis des siècles à apprécier l'homme plus que la femme parce que la nature et l'habitude séculaire ont favorisé l'activité intellectuelle de celui-ci, tandis que la femme, plus attachée à la routine, restait soumise à sa fonction philogénétique. La civilisation, l'œuvre la plus complexe de l'homme, ressemble à un organisme immense, composé d'activités spontanées, parmi lesquelles nous comptons les religions, les arts, les sciences, les entreprises sociales, — et d'activités automatiques, les habitudes, les traditions, les cultes et les conditions économiques et techniques de notre vie; combinées et enchaînées l'une à l'autre, elles assurent l'épanouissement de la société.

Aussitôt qu'une des deux activités, soit l'activité spontanée, soit l'activité automatique, s'hypertrophie au détriment de l'autre, l'équilibre organique est rompu et la société dégénère. Athènes qui offrait aux artistes, aux penseurs et aux aventuriers de génie, le moyen de se développer

librement, mais qui ne possédait pas de bonnes institutions politiques et militaires, devait nécessairement tomber sous le pouvoir de Rome, pourvue d'une administration forte et d'une armée bien disciplinée. Par contre, l'empire romain de la décadence et l'Allemagne de 1914, qui avaient appliqué tout leur effort à des problèmes techniques, à l'expansion militaire et politique et à l'industrie, sombrèrent. L'activité automatique y avait étouffé la force créatrice.

Dans la civilisation, comme dans la vie psychique, l'homme apprécie davantage les fonctions spontanées de l'esprit et il ne développe l'activité automatique, la *statique sociale*, comme le dit Auguste Comte que pour donner un essor plus libre aux premières.

Cela est surtout vrai pour Nietzsche qui — d'accord avec Burckhardt pour définir la culture comme le développement des facultés spontanées (1) — n'estime que le génie libre de l'homme et méprise, dans sa première philosophie au moins, les activités automatiques.

Ce manque de largeur et de justesse dans l'appréciation des valeurs pratiques, caractérise son système illusionniste tout entier ; et malgré les corrections qu'il y apportera, jamais il ne rendra pleine justice à la société actuelle.

Son appréciation des fonctions spontanées est-elle satisfaisante au point de vue logique et au point de vue psychologique ?

Examinons tout d'abord l'explication que Nietzsche a donnée des grands besoins moraux et spécialement son idée de l'illusion vitale. C'est un concept nouveau et beaucoup plus compliqué que l'idée de la représentation de Schopenhauer, — dont elle est issue. En Allemagne surtout, où même les penseurs sont si facilement dupes des beaux principes, c'était une entreprise hasardeuse de donner ce nom d'*illusion* à notre foi en la vie plutôt que celui d'*idéisme*, consacré par les philosophes romantiques. En le faisant, Nietzsche voulait marquer la différence qui le sépare de l'idéalisme traditionnel qui prétendait à une approbation générale, — qu'on songe à la table des catégories de Kant, à la loi du devoir chez Fichte, chez Schelling et chez Hegel. Mais l'idée de l'illusion est de nature subjective et personnelle et ne veut pas prendre le caractère

(1) Voir notre chap. II, § 4. Le milieu suisse et les idées civilisatrices de Jacob Burckhardt.

d'un dogme. On n'impose pas une illusion, comme on ne s'y soumet pas, mais chacun la crée ; elle résulte d'un travail intérieur et diffère d'homme à homme.

En élaborant la philosophie de l'illusion, Nietzsche érigeait non seulement son subjectivisme en système, mais encore il obéissait à un besoin de sincérité absolue. En effet il est avec Kant un des penseurs les plus sincères que l'Allemagne ait produits et sa franchise redoutable est un des aspects les plus sympathiques de sa personnalité.

Certes, au point de vue logique, le principe de l'illusion est difficile à soutenir et presque insoutenable, si l'on maintient à ses côtés le besoin de vérité.

Ce n'est pas même un concept logiquement bien défini, car l'imagination subjective peut, sans lui faire tort, l'amplifier et en modifier le sens. De même, les interprétations qu'on en a données, sont très différentes. Au point de vue strictement rationaliste on pourrait contester à Nietzsche le droit d'ériger en principe fondamental de la philosophie une idée si peu scientifique.

En faisant d'elle le pivot de sa doctrine, Nietzsche s'attaque à l'impossible. Il revendiquait la liberté d'esprit des sceptiques sans renoncer à la foi et à l'action ; il aimait la certitude des grands dogmatiques, mais ne pouvait s'enfermer dans leur doctrine autoritaire. Ainsi, comme un avion qui lutte contre des vents contraire il lui fallait maintenir son équilibre entre les courants opposés, art difficile, puisqu'il risquait de tomber ou dans le scepticisme démolisseur — comme à l'époque du *Voyageur et son Ombre* ou dans le fanatisme aveugle, comme à l'époque du *Ecce Homo*.

Pour surmonter cette difficulté, Nietzsche recourut au moyen le plus risqué qu'on ose rarement employer. Pour exprimer des idées synthétiques nouvelles, il lui fallut créer des termes nouveaux ou distendre le sens des mots traditionnels. Il usa tant de ce moyen que la connaissance de sa doctrine entière est souvent nécessaire pour comprendre son style.

Cette idée de l'illusion, si contestable au point de vue logique, était cependant très féconde comme point de départ d'un idéal de civilisation. Nous l'avons déjà remarqué, la civilisation n'est pas une œuvre théorique, mais une œuvre de vie faite autant de volonté et d'imagination que de raison ; par conséquent un critère logique ne suffit pas pour lui servir de base.

De même, on ne renverse pas le principe d'illusion, si peu rationaliste en soi, par une réfutation logique ; pas plus qu'on n'anéantit par un procédé intellectuel une œuvre d'art ou une croyance religieuse, car la valeur d'une idée-force ne réside point dans son caractère de vérité logique, mais dans l'action qu'elle exerce sur les consciences ; la réfutation logique n'est mortelle qu'à une proposition théorique.

Aussi Nietzsche a-t-il su donner à ce principe illusionniste une valeur définitive, et son influence sur les penseurs modernes est si grande, que ces derniers surtout ceux qui cherchent à acquérir une idée d'ensemble sur la science ou sur la philosophie sont obligés de tenir compte du système illusionniste de Nietzsche. C'est le cas avant tout de la théorie des fictions dont Ernst Vaihinger est le représentant le plus remarquable (1).

Si nous reconnaissons une valeur au principe d'illusion pris comme point de départ d'un système philosophique, par contre, la théorie des trois principes évolutifs, douleur, vouloir illusion, nous semble insuffisante et même, à plus d'un égard, obscure (2).

Nous ne saurions aborder cette analyse des principes psychologiques de Nietzsche sans ressentir une grande défiance, — non seulement à cause de notre incompetence dans ce domaine, — mais aussi parce qu'en psychologie, les termes sont souvent vagues, complexes, difficiles à circonscrire et que dans cette science plus que dans toute autre, la terminologie varie, s'enrichit d'éléments nouveaux. Les concepts qui en apparence sont les plus fixes, se distendent et se transforment avec une rapidité décevante. Que d'éléments composent l'idée de raison qu'à l'époque de Voltaire et de Condillac on avait crue simple et qui réserve tant de surprises aux penseurs de nos jours !

Et combien il est plus difficile encore de connaître par

(1) ERNST VAHINGER, *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche* 5^e u. 6. Aufl. Leipzig, Meiner, 1920. *Vorbemerkungen zur Einführung*, p. XIX sq et *Nietzsche und seine Lehre vom bewusst gewollten Schein*. p. 771 sq.

(2) Plus tard, Nietzsche comprendra ce fait et, dans *Aurore*, il se corrigera. Voir *Ib.* § 116. *Le monde inconnu du sujet*, p. 131.

la voie de la réflexion raisonnée des éléments psychologiques tels que la douleur, le vouloir et l'illusion.

Il nous semble qu'on ne peut pas faire de la douleur un principe psychologique, le premier moteur des besoins. Tout comme le plaisir, la douleur est un des modes de réaction de notre organisme, n'est ni plus ancré en nous ni plus essentiel que le plaisir.

Plaisir et douleur agissent alternativement et parfois simultanément sur nous. Il est aussi impossible à l'un qu'à l'autre d'être l'unique mobile des actions humaines. Un être, pour qui la vie est une continuelle souffrance, se trouve privé de tout moyen de s'adapter à n'importe quel milieu ; il en est ainsi des aliénés chez qui les maux ont paralysé les centres actifs (1).

Parmi les hommes normaux cependant ceux qui souffrent le plus ne se laissent pas abattre ; la vie, toute cruelle qu'elle soit, leur procure au moins une joie certaine et qui augmente leur force de résistance, c'est l'espoir en un meilleur avenir, c'est le mensonge sauveur, l'illusion.

S'il faut écarter la douleur comme principe vital, il en est autrement de l'Illusion et du Vouloir.

Le rapport de cause à effet, comme Nietzsche l'a établi entre le Vouloir et l'Illusion, n'est cependant pas juste. On ne peut pas dire que le Vouloir crée l'Illusion. Une telle psychologie des faits de l'âme est trop arbitraire et trop schématique. Les fonctions mentales dépendent les unes des autres et forment pour ainsi dire un cercle, dont on ne saurait détacher un seul élément sans aussitôt le déformer.

On peut même soutenir, nous semble-t-il, que Nietzsche a confondu le rôle de l'Illusion avec celui du Vouloir. Il admet que le Vouloir est l'élément primitif et plus simple que l'Illusion, tandis qu'en réalité c'est l'Illusion qui est l'élément le plus simple, le plus accessible à la connaissance, le Vouloir étant l'élément le plus complexe de tous (2).

D'une part, séduit par son besoin de synthèse, Nietzsche fait de l'illusion un concept trop vaste, où entrent des éléments incompatibles entre eux. L'Illusion ne peut pas

(1) VERA STRASSER : *Psychologie der Zusammenhänge und Beziehungen*.

(2) Nietzsche lui-même reviendra de cette idée et accordera à la volonté le rôle qui lui revient. Cf. *Aurore* §§ 115, 116 et 119. — et *Par delà le Bien et le Mal*, chap. VII, §§ 225 et 229.

être, comme Nietzsche le prétend, à la fois un principe statique et un principe dynamique ; elle est ou un principe statique et comme tel désigne un point final et immuable, ou c'est un principe dynamique qui n'est que l'aspect intellectuel du Vouloir. Nietzsche aurait pu avancer avec tout autant de droit que la raison et le sentiment, l'une statique et l'autre dynamique, sont une même chose, alors que ce sont deux fonctions différentes qui obéissent chacune à la loi qui lui est propre.

D'autre part, Nietzsche imagine l'action de l'Illusion trop simple et trop absolue. Cela équivaut à admettre que pour tout homme il n'existe qu'une seule illusion vitale qui régnerait en souveraine sur toutes ses actions, comme le pilote qui tient entre ses mains le gouvernail et qui ne perd jamais de vue le nord.

Nietzsche expliquait l'illusion conformément à son caractère idéaliste auquel une seule illusion tyrannique avait imprimé sa marque. Et il croyait volontiers que les autres hommes étaient aussi absolus que lui. Mais la foule des médiocres y échappe, incapables qu'elle est de s'attacher à une foi unique et d'y conformer ses actes. Et toute la différence qui sépare l'élite du commun consiste peut-être non dans une plus grande intelligence, mais dans une foi et dans une volonté plus tenaces et plus fortes. Seulement, à l'époque de *l'Origine de la tragédie*, Nietzsche n'approfondissait pas encore le problème et il n'attribuait pas à la Volonté le rôle qui lui convient.

Le Vouloir est, comme nous venons de le dire, la plus compliquée de toutes les fonctions psychiques. Il est fait de sensations, d'images, d'idées, d'énergies et de combien d'éléments impondérables qui échappent à notre analyse. Jamais le Vouloir ne pourrait poursuivre un idéal, s'il ne le portait en lui. Et combien de projets habitent notre cerveau qui ne seront jamais mis en œuvre, si le Vouloir n'y parvient pas, servi par toutes nos fonctions organiques. Or Nietzsche, doué d'une volonté puissante, ne mettait pas en doute la possibilité de réaliser un idéal. Comme les zélateurs de Dieu qui disent : Ce que Dieu ordonne, il le donne, — il transformait sur-le-champ une hypothèse en un ordre d'action. Le passage que nous trouvons dans une lettre adressée à Paul Deussen en 1888, lui convient admirablement :

« Celui qui éprouve le besoin de mettre une volonté propre

dans les choses ne sera jamais leur victime. A la fin tous les hasards s'arrangent selon nos besoins intimes. Souvent je suis surpris de voir combien peu l'inclémence tout extérieure du sort a de pouvoir sur une volonté. Ou plutôt je me dis : « combien la volonté elle-même doit être l'artisan de la destinée » pour réussir, à avoir toujours raison contre le sort (1) ».

Cette confiance de Nietzsche en la volonté qui est notre destin, prouve que l'élément *vouloir* est au moins aussi puissant que l'élément *illusion*, surtout dans une nature jeune comme l'était Nietzsche dont l'âme tout entière était présente en chacune de ses idées.

La vérité. — La conception de la vérité chez Nietzsche n'est pas moins intéressante que celle de l'illusion et donne lieu elle aussi, à bien des critiques. Nous nous occuperons de deux points seulement.

1^o Nietzsche méconnaît la valeur de l'intelligence en général et de la logique en particulier. Tantôt il subordonne l'intelligence à l'illusion, tantôt il la ravale au rang d'un exercice mécanique. Il oublie qu'elle est aussi spontanée que l'imagination, que c'est le plus souvent elle qui dirige, modère et développe celle-ci. Dans la société, elle est un agent libérateur nécessaire pour s'opposer à toute doctrine, à toute croyance autoritaire. Elle sape les fondements des vieux dogmes et ouvre la voie à de nouvelles idées. Elle soutient et dirige le Vouloir-vivre, surtout dans les êtres jeunes en qui l'expérience et le savoir n'ont pas encore étouffé la foi en l'action, mais l'éclairent et la fortifient.

2^o Nietzsche subordonne la recherche du vrai, à l'amour de la vie. Il a raison en ce sens que la possession de la vérité est moins essentielle que la vie à qui, en dernière analyse, toutes les activités mentales et physiques sont soumises. Mais il a tort de prétendre que ce soit la préoccupation de *servir la vie* qui doive guider le savant dans ses recherches. Exiger cela d'un philosophe serait une atteinte à sa liberté de recherche qui doit être absolue. Contrairement à Nietzsche, nous soutenons que l'unique but du chercheur désintéressé est de trouver la vérité, but qui est parfaitement légitime. C'est cette liberté de recherche qui fait toute la valeur de la science. A l'époque « de *Humain, trop humain* » Nietzsche

(1) *Corr.* I, p. 492, (lettre du 3 janvier 1888).

reconnaîtra ce droit de la recherche libre et désintéressée et l'exprimera en ces termes :

« ... Si la pensée est ta destinée, vénère cette destinée comme tu vénères les dieux et apporte-lui en offrande ce que tu as de meilleur et de plus cher (1) ».

Ces deux manières de voir, du constructeur et du démolisseur sont également justifiées et ont chacune leur fonction dans la civilisation, car le philosophe qui édifie une nouvelle civilisation est nécessairement injuste à l'égard du passé, et le chercheur qui ne possède que la seule justice a peut-être toujours tort en présence de la vie. Nietzsche est même convaincu de l'injustice vitale de ceux qui ne sont rien que justes et l'affirme avec énergie dans sa deuxième *Considération inactuelle* :

« La connaissance du passé, dans tous les temps, n'est souhaitable que lorsqu'elle est au service du présent et non point quand elle affaiblit le présent, quand elle déracine les germes vivaces de l'avenir... (2) ».

ou encore :

« Ce n'est qu'à la plus grande force du présent que vous osez mesurer le passé... (3) ».

En dernier lieu il nous reste à examiner rapidement les raisons qui ont poussé Nietzsche à dire que seuls l'art et la philosophie donnent de l'unité à la civilisation.

L'art et la philosophie sont les disciplines qui satisfont le mieux l'homme et ses besoins de foi et de vérité. Les religions, pour la plupart vieilles et décadentes, ne contentent plus nos aspirations métaphysiques. L'art et la pensée héritent de leur pouvoir sur les âmes. Dans les élites modernes, une religion ne subsiste que lorsqu'elle se présente sous forme d'art ou qu'elle offre aux hommes une solution philosophique du problème de l'existence (4).

Aussi, dans l'art et dans la philosophie, les hommes déposent-ils le meilleur d'eux, leur foi en la vie, leur

(1) W. I, XI. Fr. posth. de l'époque de *Humain, trop humain* : Die zehn Gebote des Freigeistes, p. 20, § 31.

(2) *Considérations inactuelles* : Les Études historiques, § 4, trad. fr. p. 158.

(3) Passage difficile à traduire : Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft Ihr das Vergangene deuten. W. I, p. 336.

(4) W. X, *Theoretische Studien* : p. 117, 119, 131, 139, 141, 149, 158 (§ 119) et le fragment : der Philosoph als Arzt des Kultur, X, 180 sq.

pensée indépendante, la joie créatrice et la force librement disciplinée. La possession de la *force plastique* est la condition d'un renouvellement perpétuel chez l'homme comme dans une civilisation (1).

Ensuite, l'art et la philosophie sont, pour ainsi dire, des formes platoniciennes, parfaites et intègres dans leur genre, comme le sont les *Idées* éternelles. Comme elles, elles survivent aux génies qui les ont conçues. Elles survivent aux peuples, aux patries, elles se transmettent d'un peuple à l'autre et *habitent* successivement l'esprit des hommes, des races et des civilisations différentes. Elles relient entre elles les cultures et assurent l'unité de la vie de l'esprit en rapprochant les uns des autres les génies les plus éloignés. Un lettré florentin de la Renaissance était plus près de Périclès qu'un roi barbare de l'antiquité décadente. Comme l'a affirmé Héraclite, la Sybille du philosophe s'adresse aux *mille ans de l'avenir* et les hommes de l'avenir la comprennent.

En art et en philosophie les hommes se comprennent mieux qu'en religion, où l'autorité est trop souvent basée sur des principes extérieurs et par conséquent caducs. Un chrétien de notre siècle ne comprend plus un croyant des Croisades, car l'image que nous nous faisons de Dieu se transforme de siècle en siècle. Et des hommes de nationalités différentes, des Anglais et des Italiens par exemple, s'entendent mieux en admirant ensemble Homère et Dante qu'en se disputant sur leurs principes religieux.

L'art et la philosophie ne prospèrent que dans une société aristocratique où seule domine une élite hautement douée. Il ne suffit point d'être bon pour être constructeur de la civilisation. Car, tandis qu'il n'est pas nécessaire de posséder un savoir étendu et une intelligence supérieure pour parvenir à un haut degré de perfection morale, il n'en est pas de même de l'art et de la pensée qui exigent de ceux qui les pratiquent ces dons remarquables d'intelligence et d'imagination. Les masses n'ont jamais rien produit de grand. La vie d'un peuple ne reflète que d'une manière obscure et confuse l'image que nous offrent ses hommes de génie. Les relations qu'ont entre elles les intelligences d'élite constituent le meilleur fonds de l'histoire d'une civilisation.

Un peuple moderne, soucieux d'assurer l'avenir de sa

(1) *Les Études historiques* (éd. franç.) p. 127.

culture, devra accepter librement la direction des grands esprits. En le faisant, il se fortifiera tellement qu'il ne pourra tomber dans la barbarie. Il sera semblable à l'armée qui suit un chef toujours victorieux.

Nous nous obstinons à croire en ces valeurs de l'esprit, à proclamer l'apostolat de l'élite. Mais avons-nous raison devant les faits? Il est plus sage peut-être de fonder une civilisation modèle sur des valeurs plus matérielles et plus humbles que ne le sont les efforts suprêmes de l'esprit. En temps normaux, l'homme bon, consciencieux et routinier sera peut-être plus utile à la communauté qu'un génie révolutionnaire. Certes, mais qui nous garantit la durée des *temps normaux*?

Et enfin Nietzsche a-t-il saisi le secret de l'harmonie dans la vie? Dépend-elle et dépendra-t-elle toujours de l'union de la philosophie et de la poésie? Il est permis d'en douter. Nos combinaisons profondes sont souvent vaines. En Grèce, même les plus belles œuvres étaient peut-être fortuites, semées au hasard; elles ne montraient qu'un des aspects de la riche nature hellénique qui, sans ménagements, gaspillait ses forces. Et même si c'est la tragédie et la pensée qui ont donné à l'antiquité sa force et sa beauté, il est douteux que dans notre siècle, nous puissions baser sur elles une harmonie nouvelle. Peut-être que nos vrais besoins sont autres. Cette harmonie, à laquelle aspirent les natures d'élite, résulte probablement d'une richesse vitale confiante en elle-même, pareille en cela au « Siegfried » de la légende qui cherchait à connaître ce que c'est que la peur. Notre esprit est trop orgueilleux et trop subtil pour réaliser cet équilibre, notre besoin intellectuel est souvent une entrave à son avènement; c'est donc un aveu d'impuissance en présence de notre plus grande tâche. Peut-être que l'homme pourra atteindre un jour un état plus haut que n'est la conscience, — le rêve réfléchi; — cet état d'âme que nous croyons être le plus élevé n'est qu'un degré dans l'évolution de notre nature.

Mais le doute à l'endroit des systèmes de la civilisation nous dispense-t-il de l'obligation de chercher? Et pouvons-nous vivre sans cette recherche? Nietzsche que dévore la nostalgie de la vie parfaite n'a-t-il pas raison contre les sceptiques qui, devant toute grande entreprise à laquelle d'avance ils renoncent, disent : Agir? A quoi bon?

CHAPITRE IV

La civilisation artistique de la Grèce

La seule civilisation que Nietzsche estime parfaite est la civilisation grecque où se sont épanouies les deux disciplines de l'esprit les plus nobles : la tragédie et la philosophie.

Tout d'abord cette civilisation était fondée sur l'art, premier principe idéal qui, réveillant les hommes de leur engourdissement primitif, consolait les âmes angoissées, jetait un voile splendide sur la sombre réalité afin de les élever à la grandeur sereine des dieux de l'Olympe.

C'est pour cette raison que nous accorderons à cette étude plus d'étendue, qu'il ne semble nécessaire au premier abord. Et voici pourquoi. Comme le chapitre précédent le montre, les théories de Nietzsche, d'ordre métaphysique et psychologique n'ont pas de racines dans la réalité matérielle et sociale. Il est très difficile de les étayer sur des faits, de les illustrer par des exemples concrets. La plus ingénieuse, celle de l'origine de notre besoin civilisateur, n'a peut-être qu'une valeur hypothétique. Or, la tragédie attique est peut-être la seule manifestation de la culture hellénique qui puisse servir d'appui à certaines théories de notre auteur. C'est pour cela que Nietzsche s'est emparé d'elle, en a tiré tout ce qui lui était possible d'en tirer et lui a attribué même une signification symbolique, religieuse et éducatrice qu'elle n'a pas eue en réalité.

§ 1. Les fondements de la tragédie antique

Les fondements de la tragédie antique, selon Nietzsche, sont d'ordre psychologique et métaphysique, car, c'est en se basant sur la métaphysique volontariste que Nietzsche

a interprété les fictions de la mythologie ; il a transposé les principes métaphysiques de Schopenhauer en symboles mythiques. (1).

(1) La littérature qui a trait à cette question est à ce point vaste que nous sommes obligés de faire un choix parmi elle. Déjà la genèse de l'idéal helléniste et mythologique chez Nietzsche offre un grand intérêt, car chaque œuvre de Nietzsche a son histoire, c'est une parcelle de sa vie intime. ERNST HOLZER et AUGUST HORNEFFER, qui ont publié le tome IX des œuvres complètes de Nietzsche, relatent dans leurs *Nachberichte* toute l'histoire des origines du livre sur la tragédie. Selon eux, Nietzsche avait projeté de traiter ses idées sur les Grecs dans une série de conférences et d'opuscules, dont le titre projeté aurait été : *Considérations antiques*. Voici la première esquisse du *Livre sur les Grecs* qui pourtant n'a jamais été mené à terme. Dans ces *Considérations antiques*, Nietzsche aurait traité : 1. *L'Esthétique d'Aristote* ; 2. *les Études antiques* ; 3. *Sur l'Esthétique des Tragiques*, I et II ; 4. *La personnalité d'Homère* ; 5. *Le pessimisme dans l'antiquité* ; 6. *Le lyrisme grec* ; 7. *Démocrite* ; 8. *Héraclite* ; 9. *Pythagore* ; 10. *Empédocle* ; 11. *Socrate* ; 12. *La vendetta chez les Grecs* ; a3. *L'idée de tribu* ; 14. *Le suicide* ; 15. *Sociabilité et solitude* ; 16. *Métier manuel et art* ; 17. *L'amitié* ; 18. *La mythologie d'Hésiode* ; 19. *Les philosophes considérés comme artistes*. Seules les projets concernant les Tragiques et les philosophes ont été exécutés.

Sans sa *Jeunesse de Nietzsche*, chap. 1, Le milieu helvétique, 2. L'idylle de Tribschen, p. 131 sq et dans le *Pessimisme esthétique de Nietzsche*, p. 26, note 1, S. Ch. Andler donne un bref aperçu sur les phases de l'« Origine de la tragédie ». Sept plans différents du Livre sur la tragédie nous sont conservés qui en partie sont publiés dans le tome IX des *Werke*. N'en mentionnons que les plus importants. 1. Les deux conférences sur *das griechische Musikdrama* et *Sokrates und die Tragödie*. 2. Le fragment de *Die dionysische Weltanschauung*, dont la plus grande partie a passé dans les premiers chapitres de l'*Origine de la tragédie*, mais dont il nous reste quelques paragraphes importants (W. IX, 85 et 100). 3. Un plan, intitulé : *Die Tragödie und die Freigeister, considérations sur la signification éthique et politique du drame musical*, où, comme le titre l'indique, il aurait traité du rôle social de la tragédie et eût parlé de la mission de l'artiste et du philosophe dans la société. Il aurait terminé par une métaphysique de l'art et de la philosophie. — 4. Un traité *Ursprung und Ziel der Tragödie* dont il nous reste un fragment important. Il y sacrifie la métaphysique à une étude plus approfondie du rôle social de la tragédie et de l'État et de la civilisation idéale. — 5. Un plan rétréci, intitulé : *Musik und Tragödie*. — 6. Comme *Musik und Tragödie* avait été refusé par l'éditeur Engelmann, Nietzsche publia à ses frais un fragment de sa conférence sur *Sokrates und die Tragödie*. — 7. Enfin, en automne 1871, un éditeur de musique (l'éditeur de Wagner) Fritzsche, à Leipzig accepta l'ouvrage qui parut en janvier 1872 dans sa forme actuelle.

Dans notre exposé nous nous sommes occupé surtout des idées de Nietzsche et nous nous abstenons de revenir à toute occasion aux fragments littéraires dont nous venons de faire mention. Il va sans dire que notre source la plus importante restera » L'Origine de la Tragédie, »

Apollon et Dionysos, principes complexes, servirent de base à la tragédie antique. Comme leur caractère métaphysique et esthétique a été analysé en beaucoup d'ouvrages critiques, surtout dans l'œuvre définitive de Charles Andler, nous traiterons brièvement les deux premiers points et mettrons en lumière surtout la fonction sociale de ces deux divinités.

Au sens métaphysique du terme, Apollon, dieu autochthone de la Grèce, symbolise la Représentation, telle que

et les conférences sur le drame musical grec, Socrate et la tragédie et le fragment sur la « Dionysische Weltanschauung. »

Voir sur Apollon et Dionysos comme les conçoit Nietzsche : Corr. I, 140, 151, 154, 165, 175, 181, 192, 195, 205, (sur l'ambition candide de Nietzsche qui, pour son livre compte sur une marche lente et silencieuse à travers les siècles (Lettre au comte de Gersdorff, 4 février 1872) ; II, 183, 197, 207, 230, 244, 254, 257, 279, 292, 325 sq. 335, 356, 383 ; les lettres échangées entre Nietzsche et Ritschl sur l'Origine de la tragédie, III, 138 sq. voir aussi la querelle sur la Tragédie, le pamphlet d'ULRICH VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF : *Zufunftsphilologie*, I. Stück (Berlin 1872), ensuite la réplique d'Erwin Rohde *Afterphilologie*, Leipzig, 1872, à quoi répond WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF par un autre pamphlet, plus violent encore : *Zukunftphilologie*, 2. Stück, Berlin, 1873, voir là-dessus : ERNST HOWALD : *Nietzsche und die klassische Philologie*, Perthes, Gotha, 1920, p. 22 sq. et CHARLES ANDLER : *Le Pessimisme esthétique de Nietzsche*, Livre I^{er} : *Les Origines et la renaissance de la tragédie*, chap. I-III. ERWIN-ROHDE, *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen*, 2 vol. III^e éd. Tübingen und Leipzig, J. C. B. Mohr, 1903. — RICARDA HUCH, *Blütezeit der Romantik*, I^{er} vol. Apollon und Dionysos, p. 81 sq. où l'auteur montre que la distinction entre Apollon et Dionysos a déjà été trouvée par les romantiques, philosophes et grécomanes et que Nietzsche n'a dont pas le mérite de l'avoir, le premier, mise en lumière. — Les rapports du dionysisme nietzschéen avec le romantisme est aussi montré par KARL JOËL, *Nietzsche und die Romantik*, I^{er} partie : *Nietzsche und die Romantik*, p. 1 sq. — ALOIS RIEHL, *Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker*, p. 25 sq., 47, sq. — ARTHUR DREWS, *Nietzsches Philosophie*. A. Erste Periode : Nietzsche unter dem Einflusse Schopenhauers und Wagners. I. Die Geburt der Tragödie, p. 37-75. — ERNST VAHINGER, *Nietzsche als Philosoph* (éd. 1916) p. 33. — RAOUL RICHTER, *Friedrich Nietzsche, sein Leben und sein Werk*, VI^e Vorlesung : Das werdende Werk, p. 130 sq. — C. A. BERNOULLI, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche*, t. I, p. 160 sq. Der Inbegriff von Nietzsches Lebenswerk. — RUDOLF DOWERG, *Fr. Nietzsches Geburt der Tragödie in ihren Beziehungen zur Philosophie Schopenhauers*, Leipzig, 1902, p. 66 sq. — ERICH HOCKS, *Das Rationale und das Emotionale bei Friedrich Nietzsche*, diss. phil. Leipzig, 1914, — III. Hauptabschnitt : I. Philosophie und Wissenschaft. p. 37, sq. — ERNST BERTRAM, *Nietzsche, Versuch einer Mythologie*, les études intitulées : Arion, Sokrates, Eleusis. — EMILE FAURE, *Les constructeurs*, Paris, Crès, 1921. Frédéric Nietzsche, p. 137 sq.

l'a conçue Schopenhauer, et Dionysos représente le Vouloir. Ces principes métaphysiques et mythiques, tels que les entend notre penseur, ont cependant un contenu plus riche que les concepts *Représentation* et *Vouloir* que nous présente Schopenhauer. Il n'est pas inutile, nous semble-t-il, de les définir, pour éviter toute confusion.

Apollon est d'abord le principe de lumière qui fait sortir le monde du chaos originel ; mais, qui dit lumière, dit raison, puisque l'une est inséparable de l'autre ; Apollon, principe de raison autant que de lumière, ordonne le monde et, ayant dompté les forces aveugles de la nature, il les soumet à une règle.

Apollon est aussi le principe d'*individualité* ; donnant une forme aux choses, il fixe leur caractère distinctif et détermine dans l'ensemble la fonction de chacune.

Apollon est encore le principe statique de l'univers, car les termes de lumière, de raison, d'ordre, de forme et de caractère désignent tous des qualités statiques et permanentes. Comme tel, Apollon modèle le mouvement de tout élément vital et, en imprimant à chacun une forme précise, il les contraint à un repos relatif ; par quoi il impose une loi à l'éternel Devenir, lui enlève son caractère d'absolu et le fait entrer dans la série des phénomènes intelligibles à la raison qu'il représente.

Comme divinité de l'art, Apollon est plus difficile à comprendre, d'autant plus que Nietzsche confond les deux principes esthétiques qui sont en lui, dont l'un est général, cosmique et l'autre, particulier, s'applique aux œuvres de l'homme.

Pour Nietzsche, — et c'est encore là qu'il fut novateur — la nature même du dieu de l'ordre et de la lumière implique nécessairement qu'il est non seulement démiurge créateur et législateur, comme le Javèh des Israélites, mais encore divinité des arts.

C'est Apollon qui enseigna aux mortels l'amour de la forme, la beauté plastique. Il travailla sans cesse à multiplier la beauté et le monde en devint plus clair et plus simple. Cependant, il n'était pas la seule puissance conductrice des hommes et dans la lutte qu'il soutint contre les forces ennemies, les instincts troubles des hommes, il déploya la plus grande énergie. Celle-ci se communiqua à tous les êtres et particulièrement aux hommes. Nietzsche donne de ce phénomène une explication originale :

Il admet qu'Apollon est la divinité du rêve. A l'état de veille, dit-il, les hommes en proie à leurs passions ne sont plus dignes ni capables de recevoir une initiation divine. Aussi le dieu ne les visite-t-il que lorsque la réalité quotidienne ne les opprime plus et que, les yeux du corps étant fermés, leur âme contemple un monde nouveau, étrange. Si le rêveur est artiste, il donne corps à sa vision, ainsi Homère, l'artiste apollinien par excellence qui, aveugle au monde extérieur, a contemplé dans son âme et représenté dans son œuvre, transfigurés et embellis, tout l'Olympe lumineux et les héros de la terre (1).

Ce monde de l'apparence est si beau que sa vue rend la joie de vivre aux hommes, éveille en eux la foi en un avenir meilleur et leur donne le désir et la tâche de travailler à l'avènement d'une ère de beauté. Ils ont désormais un but et une raison de vivre qui leur fait admettre la nécessité de la souffrance.

Apollon est aussi le dieu de la sérénité, l'esprit qui, ayant surmonté la terreur instinctive en face de la vie, la domine d'un regard lucide et serein. Et, tandis qu'à Silène, le dieu de la forêt, la mort semble la meilleure part, pour Apollon, l'olympien la vie est le bien suprême.

« *Il n'est pas indigne du plus grand héros de désirer conserver la vie, même au prix d'un travail d'esclave* (2) ».

L'action de l'illusion esthétique sur les peuples est aussi une forme de celle qu'exerce l'illusion vitale qui, constamment, soulève les êtres au-dessus d'eux-mêmes ; cet amour de l'apparence pleine de beauté est parmi les plus forts stimulants vitaux ; sans lui, les êtres ne sauraient subsister et une civilisation supérieure ne pourrait se réaliser ; à lui seul il éleva le peuple hellène au-dessus des autres peuples civilisés, et des Grecs les plus pénétrés de son génie divin, il fit les égaux des dieux.

Cette interprétation d'Apollon comme principe métaphysique et esthétique nous aide à comprendre sa mission civilisatrice. Nietzsche, pour nous en faire mieux saisir la valeur, évoque en termes saisissants dans le *Homers Wettkampf* le monde préhomérique :

« *Quelle existence reflètent ces légendes théogoniques repous-*

(1) *Origine de la Tragédie*, § 3, éd. fr. p. 39.

(2) *Ibid.* p. 42.

santes et effroyables : une vie où règnent les enfants de la nuit, la lutte, l'appétit sexuel, la vieillesse et la mort.

Imaginons l'air difficilement respirable des poèmes d'Hésiode, encore épaissi et assombri, sans tous les adoucissements et les purifications qui, de Delphes, et de nombreuses cités, sièges des dieux, inondèrent l'Hellade ; mêlons cet air béotien épaissi à la sombre volupté des Étrusques ; d'une semblable réalité nous tirerions des figures mythologiques qu'Uranus, Cronos et Zeus et les luttes des Titans devraient nous faire l'effet d'un soulagement (1) ».

Ces quelques lignes nous dépeignent la désolation d'un univers privé de la lumière d'Apollon. Du reste, longtemps encore, des forces cruelles continueront à travailler obscurément les hommes, et, même à une époque plus récente, on retrouve chez les Grecs les traces de la cruauté des fauves, héritée des ancêtres.

Il ne faut pas s'imaginer que ceux qui vécurent en ces temps troublés n'avaient aucune conscience de leur malheur. Au contraire, à l'origine, les peuples étaient pessimistes, ils souffraient du dégoût de vivre et concevaient l'existence comme une expiation nécessaire ; pour eux, exister et être coupable était une seule et même chose.

Ce pessimisme inné chez les Grecs qui, d'ailleurs, les unissait à d'autres peuples orientaux, trouve son expression la plus pure dans le mythe de Silène qui juge *la mort, meilleure que la vie* (2).

Apollon apparaît bien comme un sauveur lorsque, par son art, il insuffle à l'humanité qui aspirait au néant une nouvelle joie de vivre. Mais le dieu ne considère pas sa tâche comme accomplie et s'occupe d'organiser la vie sociale. On a trop oublié cette fonction sociale et pourtant il nous semble qu'elle a plus de valeur que les critiques ne lui en ont attribué.

De nature à la fois divine et humaine, Apollon a été le plus riche des dieux de l'Olympe et le plus grand des dieux terrestres.

Il institua la religion d'État et régla les cérémonies du culte que les cités rendaient à leur divinité tutélaire. Il garantit le droit inaliénable de la cité et infligea un châtiment rigoureux à tout impie profanateur des lois. Maître

(1) *Homer's Wettkampf*, 1871-1872, W. IX, p. 275 sq.

(2) *Origine de la Tragédie*, éd. fr. p. 40.

de la guerre et de la paix, dieu du combat, il dirigea la politique conquérante, excita des rivalités entre les cités ennemies qu'il entraîna dans des guerres funestes aux villes faibles. Cependant Nietzsche, possédé par le mysticisme de la force, estime ces luttes salutaires. Par elles, Apollon purifia les âmes louches et craintives. Il sépara les faibles d'avec les forts et donna aux hommes d'action le moyen de dominer les foules. La guerre, éducatrice suprême des citoyens, développa en eux cet instinct de différenciation et d'individualisation, essentiellement apollinien (1).

Mais il sut aussi faire cesser les combats, réconcilier les ambitions rivales, apaiser les vœux déchaînés, en les soumettant à l'oracle de Delphes, un des premiers centres de ralliement en Grèce, et dont l'influence politique a été si grande.

Ainsi il favorisa pendant la paix l'émulation entre les cités. Chacune voulait être la première et marcher en tête des autres. Toutes, elles s'efforcèrent de produire les guerriers les plus téméraires, les navigateurs les plus entreprenants, des lutteurs vigoureux, des coureurs agiles et des artistes, maîtres de précieux secrets. Chacune se distingua nettement des autres, mit en valeur ses qualités et exhiba ses défauts, n'éprouvant que la seule crainte de se voir dépassée par une rivale, dans le crime comme dans la vertu. Toutes, elles s'appliquèrent à s'orner des plus nobles œuvres d'art, afin de briller autant par leur beauté que par leur force.

N'oublions pas qu'Apollon fut aussi le dieu des sciences car, étant dieu de la lumière, il fit régner la raison dans l'esprit des hommes délivrés de la sombre barbarie primitive. Il établit un ordre certain dans leurs idées et leur inspira le goût de la recherche scientifique appliquée à la nature animée et à la nature dite inanimée. A l'époque de la Grèce primitive, il fixa les limites des recherches afin que nul esprit téméraire n'empiétât dans le domaine de l'Au-delà. Plus tard, les sciences échappèrent à sa surveillance.

Plus encore que protecteur des sciences, Apollon fut le maître des arts. Nietzsche néglige son rôle de protecteur des arts plastiques, dont il méconnaît la valeur. La poésie

(1) *Ursprung und Ziel der Tragödie*, W. IX, p. 162, où il dit : « *Apollo, der echte Weihe- und Reinigungsgott des Staates.* »

et la musique comptent seules pour lui (1). En poésie, Apollon établit la métrique et en musique il fixe le rythme, modérateur de la passion tumultueuse, consacré plus tard par la tradition des rhapsodes. Il réunit les hymnes sacrés qu'on chantait dans les cérémonies religieuses et les fondit ensemble pour en faire un poème dramatique, joué par des personnages réels. Il donna ainsi une clarté plastique au mythe jadis confus. Ce fut l'invention enchanteresse qu'il employa à subjuguer les forces troubles de l'âme populaire et à l'emprisonner dans une forme d'art, logique et simple.

Considéré à tous les points de vue, métaphysique, religieux, civilisateur, politique et artistique, Apollon fut le symbole qui condense et représente l'ancien ordre hellénique. Apollon fut une face du génie grec, Dionysos en fut une autre.

Tandis qu'Apollon personnifie la lumière, la raison, l'individualité et la beauté plastique, Dionysos, de caractère plus simple, incarne la vie instinctive, l'union de l'homme avec la nature et la musique infinie.

Au sens métaphysique du terme, il personnifie le Vouloir éternel, conçu par Schopenhauer, la force profonde qui porte en elle la souffrance et un élan passionné qui aspire à un apaisement impossible. Cependant, le Dionysos de Nietzsche n'est pas irrémédiablement triste comme le Vouloir de Schopenhauer; il a une nature plus riche. Quoique né de la faim et de la douleur, persécuté, lacéré par des dieux hostiles, il renaît chaque printemps, il crée et répand la joie.

Dionysos est encore le dieu de la musique, de l'art dénué de formes, universel, dans lequel sont contenus tous les arts. Dans la musique dionysiaque se révèle la puissance esthétique de la nature entière (2).

(1) Ce serait là un point à discuter. Nietzsche apprécie les arts plastiques pour autant qu'ils rehaussent l'effet du drame classique. Cf. « *Das griechische Musikdrama* », (W. IX, p. 41 sq.), mais, par contre, il n'estime pas à leur juste valeur la peinture et la sculpture prises isolément. Cf. « *Wissenschaft und Weisheit im Kampfe* » (Letzte Arbeiten aus dem Jahre 1875), W. X, p. 225 (§ 195) Nietzsche y affirme : « Si l'art du statuaire parlait, il nous semblerait superficiel. »

C'est bien parce que cet art, pense-t-il, ne nous offre que la belle apparence des choses mais n'exprime pas la vie profonde de l'homme.

(2) *Origine de la Tragédie*, trad. fr. p. 66.

En outre, Dionysos est le dieu de l'ivresse, opposée au rêve apollinien. Chez les peuples barbares, Dionysos se révélait dans une ivresse physique et brutale. Alors naissait en eux l'exaltation dionysiaque qui entraîne dans son essor l'individu conscient et le plonge dans l'oubli complet de lui-même (1).

Chez les peuples bien doués et naturellement artistes comme les Grecs, l'ivresse dionysiaque s'ennoblissait. Les Hellènes n'avaient pas besoin de lourdes orgies pour se soulever au-dessus d'eux-mêmes, l'enchantement mélodieux baignait leur âme dans une folie bienheureuse. Les hommes, comme par miracle, oubliaient les luttes que leur imposait le génie agonistique d'Apollon, ils s'unissaient et se fondaient. *Et la nature unie ou asservie, célèbre alors elle-même sa réconciliation, avec son enfant prodigue, l'homme* (2).

C'est que Dionysos, dieu de la musique, est aussi le dieu de cette nature universelle, de la fécondité de la terre, de la nuit créatrice de la vie et de la mélodie, nous dit Nietzsche :

Toute croissance et toute naissance dans le domaine de l'art doit se produire dans une nuit profonde (3).

Et Dionysos est le principe de la fusion universelle des êtres vivants, de la dissolution des individus dans le tout. Comme dans la mélodie infinie des dissonances se résolvent pour se fondre en une harmonie nouvelle, Dionysos brise l'ordre individualiste qu'a établi Apollon, révèle aux êtres un monde qui est au-delà des apparences et des ordres sociaux. Face à face avec l'inconnaissable, saisis par le frisson sacré, les hommes qui, dans leur vie ordinaire, sont séparés par des barrières infranchissables, sont tous égaux :

Chacun se sent avec son prochain non seulement réuni, réconcilié, fondu, mais encore identique en soi (4).

Au fidèle qui se sent membre d'une communauté supérieure, le dieu dispense le don de la prédiction *mantique* qui conduit à la sagesse intuitive. Dès lors le croyant vaticine, inspiré, irresponsable et sacré. Entraîné par l'émotion orgiaque et le torrent de la mélodie, il faut que

(1) *Ibid.* p. 30 sq. et 49.

(2) *Origine de la Tragédie*, p. 31.

(3) *Ibid.* § 17, p. 151 sq. et « *Das griechische Musikdrama* », W. IX, p. 35.

(4) *Ibid.* p. 32.

l'épopée dionysien s'exprime non plus par des moyens rationnels, ordinaires, mais par des symboles ; il ne marche, il ne parle plus, mais il danse et il chante. Le premier, il trouve le chant lyrique et personnel où il exprime la joie délirante de vivre (1).

Pour l'épopée dionysien, le monde se dissout en musique et le génie de la musique qui habite en lui en fait un créateur, un poète. Ainsi prirent naissance les chansons populaires qui sont comme le miroir musical du monde et ainsi prit naissance la poésie d'Archiloque, le dionysien lyrique ivre de mélodie, antipode d'Homère, visionnaire apollinien.

Cependant, nous ne pouvons suivre de près l'étude pourtant attachante que Nietzsche consacre à l'esthétique et à l'évolution même de la poésie lyrique dionysienne ainsi qu'à la poésie épique apollinienne, car c'est le rôle moral et social du dieu orgiaque qui nous intéresse surtout.

Le génie de la musique est une puissance civilisatrice aussi grande et aussi nécessaire que la raison apollinienne. Il n'y a qu'une civilisation nourrie de musique qui puisse atteindre à un complet épanouissement et se transmettre aux générations futures ; une civilisation purement apollinienne, telle que la représentent l'État et l'art dorique, massifs et rudes, nous restera toujours étrangère ; un élément essentiel de la vie lui manque (2).

Toutefois Dionysos est un dieu barbare et la musique, elle aussi, est un art barbare *dénué de forme* et c'est précisément la forme d'une œuvre d'art qui en garantit la durée (3). Aussi est-ce Apollon, le dieu de la forme qui élèvera Dionysos au rang d'un dieu civilisateur.

La légende nous dit que Dionysos, le dieu venu d'Orient, envahissait les pays, les uns après les autres et partout sur son passage, les hommes et les femmes célébraient les fêtes dionysiennes ; mais, tandis que chez les Barbares, celles-ci prenaient le caractère d'une licence sexuelle effrénée, chez les Grecs, ce Dionysos sauvage qui, dans les poèmes d'Homère, n'avait pas encore le droit de s'asseoir à la table

(1) *Ibid.* p. 32.

(2) L'État et l'art doriques n'existeraient qu'au prix d'une lutte incessante contre l'esprit dionysien, comme un guerrier qui serait constamment sur le *qui vive*. Cf. *Origine de la Tragédie*, p. 49-50.

(3) *Ibid.* p. 36.

des dieux olympiens, s'ennoblissait, se spiritualisait et et devint un génie de l'art (1).

Les Grecs ne pouvaient purifier Dionysos que parce qu'Apollon, dieu de la mesure les empêchait de retomber dans la bestialité primitive. Cette fusion des deux dieux n'allait pas cependant sans heurts et sans luttes. Au commencement, dit Nietzsche, le dieu hellénique résista au dieu intrus, enchanteur des âmes. Le combat contre l'envahisseur fut acharné. Plusieurs rois, protecteurs des bonnes mœurs, interdirent à leurs sujets de pratiquer le culte dionysiaque, mais le dieu barbare était trop puissant pour être écarté. Dionysos força les portes du temple grec. A la vue des châtiments infligés par son ennemi à tous ceux qui, comme Penthée, étaient réfractaires au culte nouveau, Apollon trouva sage de céder. En diplomate averti, il tendit la main au dieu orgiaque et le reçut dans son propre sanctuaire, à Delphes. Désormais, la force tumultueuse fut domptée pour toujours.

Il disciplina le culte de Dionysos en retranchant tout ce qu'il contenait de barbare, l'incorpora à la civilisation hellénique, et s'associa enfin à lui pour créer la tragédie attique, chef d'œuvre de tout l'art grec.

Toutefois la tragédie attique ne prit pas naissance en une seule fois. Elle est issue du chœur des époptes, compagnons de Dionysos. Sous l'action commune d'Apollon et de Dionysos, ce chœur évolua, s'enrichit et s'amplifia jusqu'à ce que la tragédie d'Eschyle en sortît.

Le chœur dionysiaque. — Considérons le chœur dionysiaque et l'action dramatique elle-même. Afin d'éclairer les idées assez obscures de Nietzsche à ce sujet, nous indiquons dans l'évolution du chœur trois étapes successives, qui, en réalité, n'ont pas été aussi nettement distinctes l'une de l'autre, que cet exposé pourrait le faire croire.

1^o Au degré le plus bas de la tragédie primitive qui a été bien plus un culte orgiaque qu'une véritable œuvre d'art, le chœur seul joue un rôle. Il exprime l'enthousiasme des satyres demi-dieux ; les acteurs qui le composent

(1) ERWIN ROHDE, *Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen*, t. II : Dionysische Religion in Griechenland. — Ihre Einigung mit der apollinischen Religion. Ekstatische Mantik, Kathartik und Geisterzwang. Askese, p. 38 sq. — et JULES GIRARD, *Le sentiment religieux en Grèce*, Paris, 1869, *Les tragédies dionysiaques*, p. 395 sq.

oublient leur état civil, leur situation sociale. Tout adonnés à l'art divin, possédés par leur dieu, ils sont prêts à revêtir la forme que leur impose le maître. L'illumination soudaine les transforme en époptes. L'émotion du chœur se communique à la foule des auditeurs qui, aussitôt, se croient entourés d'un essaim de divins époptes. Tout contribue à cette illusion :

La forme du théâtre grec rappelle celle d'une vallée solitaire : l'architecture de la scène apparaît comme un halo de nuées lumineuses que les Bacchantes qui vont rêvant à travers les montagnes, aperçoivent des hauteurs, cadre glorieux, au milieu duquel se révèle à leurs yeux l'image de Dionysos (1).

Les voix des génies surhumains et celle du peuple inspiré s'unissent pour implorer leur dieu et pour chanter ses souffrances et sa gloire. C'est dans cette crise de névrose collective que Nietzsche voit le phénomène dramatique primitif.

2^o La tragédie s'éleva d'un degré lorsqu'Apollon la pénétra de son génie clair et imposa une forme définitive au mythe dionysiaque. Il régla les chants, les mouvements du chœur et pour rendre l'action plus intelligible, il introduisit le dialogue. C'est ainsi que la tragédie devint un drame proprement dit.

Cependant le dialogue et l'action qui en découlait ne se développèrent que peu à peu. D'abord, un acteur se détacha du chœur et échangea avec lui quelques paroles rares, comme fait le prêtre dans la liturgie catholique. L'action alors était minime encore, les péripéties du drame n'étaient pas représentées, mais relatées. A mesure que le génie apollinien gagna en influence, des acteurs plus nombreux se détachèrent du chœur et les dialogues se compliquèrent de plus en plus. Toutefois, dans les drames d'Eschyle, le chœur mêlé à toutes les péripéties de l'action, joue le rôle principal, c'est lui qui renforce le jeu par des cris de joie et de douleur et profère des maximes d'une sagesse désabusée.

Mais, Nietzsche, ayant accordé au chœur qui exprime l'ivresse dionysiaque la première place dans le drame, ne sait pas comment situer les autres personnages dramatiques ni justifier leur présence sans contredire sa théorie.

Il tranche ce dilemme en avançant la doctrine de Wel-

(1) *Origine de la Tragédie*, p. 79.

cker (1), héliéniste romantique, et, à l'instar de celui-ci, il proclame que le héros des drames grecs, quel que soit son nom, Prométhée, Oreste ou Œdipe, représentent Dionysos qui, sous sa forme humaine, se soumet aux peines, réservées aux hommes et, comme eux, se purifie par la souffrance.

Cependant, au point de vue historique, il serait difficile de défendre l'idée de Welcker et de Nietzsche et ce n'est pas à nous de trancher le problème. C'est à la philologie et à la psychologie moderne d'élucider la question si ardue que nous pose l'art dramatique primitif.

Les Grecs, eux, ne se préoccupaient pas de la signification profonde du drame et, sans arrière-pensée ils se laissaient charmer par le poème et la beauté du héros qui, tout en représentant Dionysos, s'exprime dans la langue que lui à enseignée Apollon. Qu'il dise sa joie ou sa peine, son langage est toujours simple, clair et logique. Même au paroxysme de l'émotion comme *Œdipe à Colone*, le héros ne perd point sa sérénité.

3^o Au degré le plus élevé de son développement, la tragédie réalise l'harmonie parfaite entre l'élément dionysien et l'élément apollinien, qui ont chacun leur rôle dans l'ensemble de l'œuvre. Apollon prête au drame une clarté parfaite qui fait apparaître l'œuvre comme un bas-relief au fronton d'un temple grec et semble faire passer à l'arrière-plan l'action dionysiaque. Néanmoins c'est cette dernière qui alimente toute l'œuvre, et l'élève dans la sphère de la sagesse surhumaine. L'alliance de la raison apollinienne et de l'instinct dionysiaque deviendra si étroite que :

Dionysos parle le langage d'Apollon, mais Apollon parle finalement le langage de Dionysos, et, par là est atteint le but suprême de la tragédie et de l'art (2).

La tragédie antique réunissait tous les arts, semblable en cela aux jeux olympiques qui ramenaient les différentes tribus grecques à l'unité religieuse. En elle, les arts se complétaient et se soutenaient. Les mouvements du chœur

(1) Cf. CHARLES ANDLER, *Le jeunesse de Nietzsche*, Livre II^e, la préparation du livre sur la tragédie, chap. IV. — Les sources du livre sur « *La Naissance de la Tragédie*, » Influences qu'on reconnaît dans ce livre, V. Friedrich Welcker, p. 253 sq. La conclusion que Charles Andler tire de cette étude est remarquable, p. 272 sq. Cf. du même, *Le Pessimisme esthétique de Nietzsche*, Livre I, Les Origines et la Renaissance de la Tragédie, chap. I, la tragédie grecque, p. 48 sq.

(2) *Origine de la Tragédie*, p. 199.

étaient comme une musique visible ; celle-ci à son tour renforçait l'effet de la poésie et l'art chorique expliquait la musique.

L'action dramatique, elle aussi, devait être d'une simplicité extrême. Toute intrigue en était absente, les grandes manifestations lyriques et pathétiques du chœur en formaient l'élément principal.

Limités par des conventions dramatiques d'une rigueur extrême, les poètes grecs donnaient à leur peuple une œuvre parfaite de force et de simplicité :

Discipline et grâce, variété et unité des arts nombreux agissant au degré suprême — et pourtant une seule œuvre d'art, voilà le drame antique (1).

Parmi les poètes tragiques, Nietzsche révèle les noms d'Eschyle et de Sophocle qui furent les grands maîtres de la tragédie et Euripide qu'il nomme l'initiateur de la décadence.

D'après Nietzsche, *Eschyle* a créé la tragédie antique dans toute son intégrité (2). Dans toutes ses pièces le symbole mythique occupe l'arrière-plan. Ses personnages, même lorsqu'ils sont censés parler clairement, profèrent des paroles fatidiques, obscures, en queue de comète, comme le dit Nietzsche. Le sublime apparaît à Eschyle surtout dans la justice divine, balance exacte qui pèse tous les êtres, les Titans comme les hommes. Dans l'un des plateaux de la balance le poète visionnaire jette les dieux, ses maîtres, et il apparaît qu'hommes et dieux se valent.

Les uns comme les autres sont destinés à mourir, car, au-dessus d'eux, règne la Moïra inexorable. Aussi les hommes ne doivent-ils pas une vénération absolue à des divinités mortelles que le génie inventif de Prométhée a pu tromper. Dans *Prométhée enchaîné*, Eschyle place sous le contrôle de la conscience des actes nouveaux ; il montre le rôle salulaire de la souffrance qui rend humbles les orgueilleux. Il se fait ainsi l'éducateur de son peuple dont aucune pensée, aucune recherche trop subtile ne le sépare, car tout en lui est simple, grand et concis.

(1) « *Das griechische Musikdrama*, » W. IX, p. 52.

(2) « *Origine de la Tragédie*, » pp. 109, 110-111, 119, 130. — « *Das griechische Musikdrama*, » W. IX, p. 35 sq. 42, 44 sq. 48, 52, 58. « *Die dionysische Weltanschauung*, » § 7, W. IX, pp. 88-90.

Il exprima si bien l'âme des vieux mystères que d'aucuns l'accusèrent de les avoir profanés (1). Cette accusation est symbolique. Il fallait être un maître dans l'art pour s'attirer un tel reproche.

Ses héros sont semblables aux philosophes d'Ionie, surtout à Héraclite qui, lui aussi, éprouva le bonheur de la création et jugea les dieux olympiens trop frivoles pour être éternels.

Les jugements de Nietzsche sur *Sophocle* sont plus contradictoires. A plus d'un égard il le trouve supérieur à Eschyle, mais découvre en lui les premiers germes de la décadence (2). Sophocle adore la justice divine sublime et impénétrable. L'homme est néant et la divinité infiniment grande. C'est pour cela que, lorsqu'il transgresse les lois des dieux, le héros ne peut mesurer l'étendue de sa faute et connaître la raison du châtement qui tombe sur lui. L'homme, cependant, s'acharne à saisir le sens de ce mystère, et plus il avance dans son investigation, plus il rencontre de problèmes impossibles à résoudre. Sophocle en éprouve une mélancolie douloureuse qui fait le fond de tous ses chants.

Le poète tragique n'aperçoit dans les actions de l'homme aucun crime véritable, il ne lui reproche que son ignorance fatale de sa valeur et de ses limites. Par là, Sophocle est un génie plus pénétrant et plus profond qu'Eschyle. L'auteur d'*Œdipe* reçut une révélation plus complète de la vérité dionysiaque. Il posséda la piété parfaite, sans révolte et sans luttes contre les dieux. Il limite le champ d'activité de l'homme; c'est un esprit apollinien plus sévère qu'Apollon même, parce qu'il lui faut dompter ses passions plus redoutables que ne le furent celles des Grecs avant l'invasion de Dionysos.

Eschyle ne chercha à connaître que le destin, maître de tous. Sophocle, par contre, se cherchait lui-même, et, par sa sagesse, prélude à la sainteté. Son *Œdipe à Colone*, vieillard impuissant, au seuil de la mort, n'agit plus matériellement; en revanche, son activité morale atteint le plus

(1) *Gedanken zu « Die Tragödie und die Freigeister »*, W. IX, p. 123, § 111.

(2) « *Origine de la Tragédie*, § 9, p. 86. — *Ses jugements sur Oedipe à Colone*, W. IX, p. 87 sq. et 159. *Sie dionysische Weltanschauung*, § 7, p. 88-90. *Ursprung und Ziel der Tragödie*, ibid. p. 178, 230, 237, 264 (§ 208), 288.

haut degré d'intensité et, tel un foyer lumineux, son génie rayonne sur tous les autres ; il survit à Œdipe même et illumine la vie des générations futures.

Sophocle a conduit la tragédie à son plus haut développement non seulement à cause de l'idée qu'il exprime, mais aussi par sa technique dramatique qu'il a su rendre parfaite.

Pourtant, cette perfection dramatique constitue un danger pour son art ; car, cédant au besoin de donner un développement très grand au dialogue, il a le tort d'abandonner souvent la tradition mythique de la tragédie. Selon celle-ci, les caractères et l'action des figurants doivent occuper une place moins grande que le chœur, qui est le personnage le plus important, comme on le voit dans les *Euménides* d'Eschyle.

C'est ainsi que par ses dialogues et par le raffinement des caractères, Sophocle introduisit dans ses drames les premiers germes de décadence, on n'y sent plus la force primitive qui anime Eschyle.

La déchéance, dont nous trouvons des traces en Sophocle, est complète chez Euripide. Nietzsche nous le représente comme un *amouso*s criminel dont la main sacrilège tua la tragédie (1). Les jugements de Nietzsche sur Euripide sont partiels et violents, d'une valeur historique contestable, et instruisent plus sur Nietzsche que sur Euripide, c'est pourquoi ils nous intéressent beaucoup.

Nietzsche parle d'Euripide comme d'un ennemi personnel dont la doctrine blessait sa sensibilité et le considère comme disciple de Socrate, le démolisseur de la tragédie. S'il affirme que c'est le génie de la musique qui créa la tragédie, il prétend que c'est le génie anti-musical du plébéien d'Athènes, qui, d'un poing violent jeta dans la pousière les idoles sacrées.

Or ce fut un malheur pour l'art antique que le génie de Socrate, plébéien, « disharmonieux » et optimiste se soit introduit par l'œuvre d'Euripide dans la tragédie, où, au contraire, devrait régner l'esprit mythique, aristocrate et pessimiste d'autrefois.

(1) *Origine de la Tragédie*, pp. 129, 131, 156, 158 sq., 164 ; « *Das griechische Musikdrama* », W. IX, p. 44 sq. — *Sokrates und der Instinkt*, ibid. p. 57 sq. — *Fragments der nicht ausgeführten Teile der ursprünglichen Disposition*, p. 177 ; *Musik und Tragödie*, ibid. p. 168 et 238.

Dominé par l'esprit malfaisant de son maître, Euripide composa des tragédies où dominent la dialectique et la superficialité des Athéniens. Seule la donnée de ses pièces est empruntée au mythe et ce n'est que l'action accessoire dans celui-ci qui lui importe. Habile à imaginer des intrigues, il insère dans la trame de l'action des scènes piquantes, et les éléments mythiques ne sont plus que des moyens pour mieux faire ressortir le caractère de ses personnages à la fois irréguliers, indiscrets et vaniteux.

Ils ne luttent pas contre les forces surhumaines qui les terrassent, comme ont lutté Prométhée et Œdipe, ils n'acceptent pas leur infortune avec la noblesse d'âme qui élève l'homme éprouvé, mais, en avocats diserts, ils défendent leur cause et supputent leur chance de salut. Ils vivent pour faire montre de leur habileté à exploiter la bonne et la mauvaise fortune. Leur nature est trop lucide pour être mythique ; ils savent d'où ils viennent, pourquoi ils agissent, où ils vont, et éblouissent le public de leurs réparties spirituelles. Ayant abondamment plaidé ils s'en remettent au *deus ex machina* qui décide du sort de tous.

Le grand décadent ignore ou méprise le souffle de passion qui, dans les œuvres d'Eschyle, soulevait le peuple, le faisait frémir comme un ouragan avant-coureur du printemps fait frémir la forêt. Le chœur qui provoquait jadis ces grandes émotions dans l'auditoire, n'a plus qu'un rôle de convention, et sa disparition ne diminuerait en rien la valeur de la pièce, mais alors, le chœur supprimé, les fondements de la tragédie s'écroulent (1).

Cela est si vrai qu'Euripide, dans sa vieillesse, en essayant de renouveler l'art primitif, ne réussit qu'à le falsifier. Dans les *Bacchantes* il représente l'entrée triomphale de Dionysos en Grèce (2). Son attitude à l'égard du dieu est équivoque ; elle trahit chez cet homme intelligent l'embarras de s'aventurer dans un domaine aussi obscur que le mysticisme religieux. D'une part, le poète reconnaît la puissance de Dionysos sur les âmes simples, et l'expérience de la vie lui a enseigné que, malgré la diffusion de la culture supérieure, les fortes passions religieuses qui surgissent des profondeurs de la nature sont invincibles, et que l'homme d'une civilisation avancée ne les dédaigne pas impunément.

(1) *Origine de la Tragédie*, § 13, p. 123.

(2) Sur les *Bacchantes*, *ibid.* p. 111-113.

C'est pour cela que ce n'est que par sagesse diplomatique, — pour employer une expression moderne, vulgaire mais caractéristique, — qu'il admet l'empire de ce dieu, car, en homme avisé, il ne préfère pas le fanatisme éclairé au fanatisme mystique. C'est pour cela que dans les *Bacchantes*, il fait succomber Penthée, imposteur, à la vengeance du dieu, qui, selon la donnée du mythe, doit rester victorieux. Mais au fond, Euripide déteste Dionysos. Il eût mieux aimé voir triompher Penthée que ce dieu barbare et sensuel qui fait délirer les femmes dont l'esprit si facilement s'égare. C'est pourquoi l'apothéose finale de Dionysos prend la forme d'une insulte contre toute culture réfléchie, comme si la vie instinctive était à jamais incompatible avec le développement de l'esprit.

Quoiqu'il en soit, cette glorification de Dionysos est venue trop tard. Ce n'est pas ainsi qu'il eût fallu honorer le dieu. Son souffle vivifiant n'animait plus le poète et ainsi, Apollon, maître de la mesure, l'abandonna à son tour. Euripide a eu le tort de vouloir à tout prix dépasser ses prédécesseurs, d'être neuf, de s'adapter à tous les besoins de son époque et d'en épouser les préoccupations morales.

L'esprit de Socrate, ayant pénétré la tragédie, en resta le maître et la corrompit tout à fait, et, comme Charles Andler l'a écrit dans son *Pessimisme esthétique de Nietzsche*, cet art nouveau ne ressemblait plus à la tragédie. *Les poètes qui rêvèrent en Euripide leur maître, ce sont les poètes de la comédie moyenne. Ainsi la tragédie mourut* (1).

Cette conception de la tragédie grecque, telle que Nietzsche l'a développée, son explication de l'origine, de la croissance et de la rapide dégénérescence de celle-ci, est neuve et féconde. Elle est contestable au point de vue historique, mais aucun savant, pas même Wilamowitz-Moellendorff — quoiqu'il le prétende, — n'a trouvé la véritable origine et établi d'une manière certaine toutes

(1) Cf. *Le Pessimisme esthétique de Nietzsche*, Livre I^{er}, Les Origines et la Renaissance de la Tragédie, chap. I, la tragédie grecque, p. 62 sq. Il faut remarquer cependant que dans la conférence, intitulée « *Das griechische Musikdrama* », W. IX, pp. 233-252, Nietzsche ne manifeste pas encore pour Euripide une antipathie aussi marquée que dans « *L'Origine de la Tragédie*. » Il y compte Euripide parmi les maîtres de la tragédie attique et ne fait commencer la décadence qu'avec les successeurs d'Euripide.

les phases de l'évolution dramatique (1). Bien plus, la science historique moderne qui s'occupe des origines religieuses et artistiques de la civilisation, quoique munie d'un appareil critique plus grand et douée d'une plus grande compréhension psychologique des faits moraux, tire profit des idées que Nietzsche a émises.

Toutefois, nous regrettons que Nietzsche n'ait pas donné une expression plus claire à l'ensemble des faits esthétiques et moraux que, sous le nom d'apollinisme, il oppose au dionysisme. Cette opposition ne se justifie pas plus que si dans l'histoire religieuse du Moyen âge il opposait les *Non-flagellants* aux *Flagellants*, négligeant ainsi toutes les différences entre les nombreux courants religieux qui se rangent dans la catégorie des non-flagellants.

En réalité l'apollinisme antique, — s'il est permis d'employer ce terme, n'a pas l'unité que Nietzsche lui attribue, preuve en sont toutes les interprétations qu'on en a données.

Si Nietzsche n'a pas été un historien exact, il a, ce qui manque à beaucoup de savants consciencieux, *alexandrins* le génie psychologique, il amène à la lumière des facteurs moraux qui, jusqu'alors restés dans l'ombre, nous révèlent des *secrets de la nature* (*die Handwerksgeheimnisse der Natur*), le processus, par lequel une œuvre d'art sort du chaos et s'ordonne. Et c'est aussi Nietzsche qui a éveillé en nous l'intérêt pour ces phénomènes mystérieux.

§ 2. La tragédie attique dans la civilisation hellénique

Nietzsche s'est distingué de ses confrères, les hellénisants et même de la plupart des historiens contemporains, qui étudiaient la Grèce soit au point de vue esthétique, soit au point de vue littéraire ou politique. Le détail,

(1) Cf. CHARLES ANDLER, *Le Pessimisme esthétique de Nietzsche*, Livre I, chap. III, La querelle sur la Tragédie, p. 86 sq. Andler y montre que dans son *Einleitung in die attische Tragödie*, Wilamowitz-Moellendorf émet non pas de nouvelles hypothèses sur l'origine de la tragédie, mais reprend à son tour une *vieille thèse qu'il avait tant reproché à Nietzsche d'avoir empruntée à Welcker*. Étant incompétent dans ces questions touchant l'origine de l'art tragique, nous nous garderons de prononcer un jugement sur la théorie de Wilamowitz et sur la critique qu'en fait Ch. Andler. Toute hypothèse sur les origines du chœur et du drame sera forcément risquée et n'échappera pas tout à fait aux reproches que les érudits modernes ont lancés contre les suppositions de Nietzsche § 111.

auquel ceux-ci attachaient une si grande importance, ne satisfaisait pas son besoin de synthèse et le sujet dont il s'occupait lui suggérait de nombreuses idées qui dépassaient les limites de son étude et s'élevaient à la hauteur d'idées générales. Aussi, la philologie n'était-elle pas pour lui la messagère même des dieux, venue dans ce monde de douleurs pour évoquer devant nous les figures radieuses d'un pays de merveilles, lointaines ? (1).

Combien il est regrettable qu'il n'ait pas pu écrire le *Griechenbuch* que, jeune, il avait projeté de faire. Souvenons-nous des sujets d'ordre moral et social que Nietzsche s'était proposé de traiter dans cet écrit qui n'a jamais vu le jour, comme par exemple l'idée de la tribu, de la *Vendetta*, du suicide, de la sociabilité et de la solitude, le métier manuel et l'art et enfin l'amitié ; il aurait su leur donner à tous un relief et une valeur extraordinaires en les rattachant à l'ensemble de ses conceptions philosophiques.

Les fragments assez longs du traité : *Ursprung und Ziel der Tragödie* (2), d'où Nietzsche, en resserrant le plan, a tiré *l'Origine de la tragédie* et les conférences sur *das griechische Musikdrama* (3), *Sokrates und die Tragödie*, *die dionysische Weltanschauung* (4), en sont une preuve.

Sous le titre collectif, *die Mittel des hellenischen Willens, um sein Ziel, den Genius zu erreichen*, (les moyens du Vouloir hellénique d'atteindre à son but, le génie), Nietzsche y traite *l'esclave grec et le travail, la cruauté, inhérente à l'individuation, l'État grec, l'État et le génie, l'État platonicien, la femme grecque, la Pythie et les mystères* (1) :

Cet essai de Nietzsche de donner une sociologie de l'art est remarquable quoiqu'il soit resté inachevé et qu'il fourmille d'erreurs. Il abonde en initiatives hardies, dont d'autres plus tard, avant tout Wilamowitz-Moellendorff, son ennemi, profitèrent largement (2). C'est pédanterie pure que de reprocher à Nietzsche de ne pas avoir complété ses connaissances superficielles en matière de sociologie par de vastes études qui eussent embrassé toutes les manifestations de la vie hellénique — jusqu'aux résultats

(1) *Homer und die klassische Philologie*, Bd. IX, p. 24.

(2) Cf. des fragments dans les *Nachträge zu einer erweiterten Form der Geburt der Tragödie* vol. IX, pp. 137 sq.

(3) Vol. IX, pp. 53-68.

(4) Vol. IX, p. 85.

des fouilles modernes. A Nietzsche l'honneur d'avoir le premier, donné une interprétation nouvelle, des études historiques.

En premier lieu, il nous importe de connaître la place que la tragédie attique occupait dans la société hellénique.

Comme Nietzsche l'indique, elle était le but vers lequel tendait le Vouloir de la race et toutes les institutions sociales ne servaient que de moyens pour y parvenir. Ces institutions, sur lesquelles la société hellénique se fonde, appartiennent aux deux ordres, apolliniens et dionysiens, que l'esthétique nietzschéenne vient de nous montrer ; les premières, apolliniennes, ont un caractère général, social et politique ; les autres, dionysiennes, sont d'un ordre particulier et surtout religieux.

Parmi les premières nous relevons l'esclavage, l'appréciation du travail, le rôle de l'artiste dans la communauté, le rôle de l'État et de la guerre, la fonction philo-génétique de la femme et l'importance de la Pythie.

L'esclavage était la première condition d'existence de la société grecque et la plus importante. Les Grecs se séparaient en hommes libres et en serfs. Les hommes libres, les pauvres aussi bien que les riches, menaient en temps de paix une existence oisive, passaient leurs journées dans les gymnases, sur la place publique et consacraient beaucoup de temps et d'efforts à préparer les concours olympiques ainsi que les représentations théâtrales. Certes, leur existence journalière était simple, ils ne se chargeaient pas d'un fatras inutile comme on le fait dans les ménages modernes ; pareils aux peuples méridionaux de nos jours, ils savaient être heureux à peu de frais. Toute la besogne vile on la laissait aux esclaves, dont le nombre, au moins à Athènes dépassait de beaucoup celui des maîtres qui traitaient leurs inférieurs avec rigueur, chose qu'alors on trouvait naturelle. Et il était non moins naturel que le travail de ce bétail humain ne fût pas estimé. Ils n'avaient point le droit ni même l'envie, comme les ouvriers de fabrique, esclaves modernes, de se leurrer de belles phrases humanitaires sur la dignité de l'homme et du travail (1).

D'ailleurs, d'une manière générale, les Grecs méprisaient le travail. Nietzsche juge qu'ils furent envers eux-mêmes plus courageux et plus sincères que nous, ils avouaient simplement que le travail est une honte, étant celle des

(1) *Ursprung und Ziel der Tragödie*, W. IX, p. 148.

activités humaines qui met à nu notre attachement animal à la vie et, *la vie elle-même*, songèrent-ils, *n'est qu'un néant honteux et l'ombre d'un rêve* (1).

Le travail de l'artiste. — Ce mépris du travail en général s'appliquait aussi à celui des artistes, chose qui, à première vue, nous semble étonnante, puisque, à notre sens, l'effort de l'artiste compte parmi les plus nobles occupations de l'homme. Les Grecs aimaient, certes, et comprenaient la beauté d'une œuvre d'art, mais ils rougissaient en pensant à la peine qu'elle avait coûtée à son créateur. Volontiers Nietzsche cite à ce propos le passage célèbre de la *Vie de Périclès* de Plutarque où celui-ci exprime le dédain d'un jeune homme grec bien né pour les artistes et qui, tout en prenant plaisir à l'œuvre, méprise l'ouvrier (2).

Seulement, il faut se rappeler que l'artiste grec ne travaillait pas librement pour son plaisir, ni par désir de conquérir la gloire ou par nécessité de gagner son pain ; il ne se soumettait à la misère du travail que lorsque l'instinct artistique, plus fort que les préjugés de la race, l'y contraignait.

Ainsi il sert la civilisation qui, à la manière d'un tyran, impose aux hommes des sacrifices extraordinaires, les humilie ou les élève selon ses besoins et que Nietzsche enfin compare à *un vainqueur couvert de sang qui, lors de son entrée triomphale dans la cité, traîne après lui, attachés à son char, les vaincus, désormais ses esclaves* (3).

Ce culte aristocratique de la civilisation souveraine, ce dédain de toute sentimentalité humanitaire, conséquences d'un idéal plus élevé encore, ne nous rappelle-t-il pas l'admiration que dans *Volonté de Puissance* Nietzsche manifesterait pour les *Maîtres de la terre*? (4)

L'État hellénique. — La société aristocratique en Grèce elle-même doit sa forme au droit politique de l'État hellénique. Celui-ci, personnifié dans le *conquérant à la main de fer* était pour ainsi dire un instrument grossier, mais nécessaire dans les mains invisibles du Vouloir-vivre afin de créer des hommes olympiens et la resplendissante illusion de l'art.

Naturellement c'est le droit guerrier qui créa l'esclavage.

(1) *Ib.* p. 149.

(2) W. IX, p. 150.

(3) W. IX, p. 153.

(4) *Volonté de Puissance*, t. II. L'Idéal aristocratique, p. 243 sq

Les Grecs, sincères en tout, ne cachaiient point la brutalité inhérente à leur ordre social. La loi d'airain à laquelle est soumise toute constitution d'État est inhumainement dure. Ainsi, au même moment où la sociabilité et la culture étaient au plus haut point de leur développement, les Grecs proclamaient :

Au vainqueur appartiennent le vaincu, sa femme et son enfant, son sang et son bien. C'est la violence qui donne le premier droit et il n'existe point de droit qui, dans son fond, ne soit fait de violence, d'usurpation et d'empiètement sur le droit d'autrui (1).

Cependant les hommes, trop routiniers pour être perspicaces, n'éprouvent point d'horreur en face de l'immoralité manifeste de l'État. Bien au contraire, dans toute action politique, où la raison froide ne discerne qu'un jeu de forces sauvages, la grande majorité des hommes y voit une tendance profonde et, pour ainsi dire, providentielle : Ils éprouvent pour la chose publique un attachement si absolu, qu'à l'appel de la patrie *les multitudes s'animent, s'élèvent à l'héroïsme. Oui, l'objet le plus haut et le plus vénérable pour les masses aveugles, c'est peut-être l'État, qui, dans ces heures formidables, imprime sur tous les visages l'expression singulière de la grandeur (2).*

C'est dans sa vertu coactive d'unir les hommes en sociétés organisées que consiste la valeur morale de ce magicien brutal, puisque, si les peuplades barbares n'avaient jamais subi cette contrainte, elles n'auraient pas non plus élargi leur société au-delà du clan et de la famille, cadres trop étroits pour servir de soubassement à une société civilisée.

La guerre. — En définitive, la guerre est un des soutiens les plus importants de l'État et, comme le *Conflit* d'Héraclite, elle donne naissance aux choses les plus grandes. La guerre vaut mieux que la paix et la victoire vaut mieux que le travail. Elle trempe les énergies et met en évidence les différences naturelles qui existent entre les hommes. Elle est nécessaire à l'État, comme l'esclave à la société, Zarathoustra reprendra cette idée dans ses maximes *De la guerre et des guerriers (3).*

Entre l'État et l'art, entre l'activité politique et la production artistique, un rapport mystérieux existe. L'artiste

(1) Cf. *Ursprung und Ziel der Tragödie*, W. IX, p. 159.

(2) *Ibid.* p. 155.

(3) *Ainsi parlait Zarathoustra* : De la guerre et des guerriers, p. 63 sq.

grec adressait son œuvre à la cité et l'éducation que celle-ci donnait à la jeunesse mâle ne visait qu'à rendre les citoyens capables de jouir de l'œuvre d'art : —

Toutes les grandes créations des arts plastiques, de l'architecture, ainsi que de la poésie et de la musique ne visaient que des sentiments d'un ordre général cultivés dans l'État (1).

Et depuis que le tyran Pisistrate, hostile aux prêtres des mystères, eut placé la scène sur le marché et y eut fait participer le peuple entier, la tragédie devint un acte que l'État préparait solennellement, en somme, un acte politique (2).

C'est là le point principal. La tragédie grecque faisait partie de la vie publique ; elle était à la fois une fête artistique, un acte religieux et un acte civique. Le poète tragique n'était pas considéré comme un être plus ou moins inutile, vivant en marge de la société comme le poète romantique et dont l'œuvre, reconnue belle sans doute, est censée n'avoir aucune valeur pratique pour la communauté. Au contraire, la tragédie antique, représentant les émotions de tous, appartenait à la nation et la gloire du poète, comme celle des vainqueurs aux jeux olympiques, rejaillissait sur la cité.

Et la succession ininterrompue des hommes de génie était assurée encore par l'attachement que le peuple avait pour la chose publique, par son amour illimité pour elle qui rendait impossible à un citoyen, tel que Socrate par exemple, la vie en dehors de l'enceinte sacrée. C'est par amour civique que les Grecs cultivaient la tragédie, qu'ils s'imposaient des sacrifices considérables pour donner de bonnes représentations, — qu'on se souvienne de l'obligation qu'avaient les riches d'équiper les chœurs, obligation qui était une sorte de corvée, et leur zèle de se surpasser les uns les autres et de s'acquitter de leur fonction avec le plus d'éclat possible. Jamais cependant l'idée ne serait venue à un Grec de vieille souche qu'en servant l'art il se subordonnait à une cause qui allait beaucoup au-delà de son avantage personnel, qu'il servait ainsi directement le dessein du génie de sa race. Jamais Grec n'eût consenti à servir l'art, à n'être qu'un instrument dans les mains du Vouloir hellénique. Tout Athénien, qu'il fût de haute naissance ou de modeste extraction, se rendait au théâtre

(1) W. IX, p. 156-7

(2) W. IX, p. 61.

avec l'illusion que c'était lui qui *par son jugement, son intérêt et sa culture encourageait l'artiste* (1).

Cette erreur même servait la cause de l'art. Plus l'instinct politique des citoyens antiques était vif, plus leur goût des fêtes publiques se développait, plus aussi ils aimaient et cultivaient la tragédie.

De nouveau nous nous croyons transportés dans la *Volonté de Puissance*, où Nietzsche dira :

Une haute civilisation ne peut s'édifier que sur un terrain vaste, c'est-à-dire sur une médiocrité bien pensante et fortement consolidée (2).

Comme pour donner plus de force à cette métaphysique de l'art, Nietzsche s'appuie sur la *République de Platon* qui, à son dire, ne serait elle-même qu'un *hiéroglyphe profond sur les rapports entre l'État et l'homme de génie* (3).

En Grèce, la domination de l'art sur la vie était assurée non seulement par les grandes institutions sociales que nous venons de considérer, mais encore par les rapports que le citoyen grec soutenait avec la famille et en particulier avec la femme. Nietzsche, à cet égard, s'appuie de nouveau sur Platon qui, selon lui, comprenait si bien le rôle de la femme dans l'État. Certes, Nietzsche est loin d'approuver Platon qui accordait aux femmes des droits civiques égaux à ceux de l'homme, erreur généreuse, due à la vénération du philosophe antique pour la femme (4). Par contre, Nietzsche approuve l'idée de Platon que, dans l'État parfait, la famille doit cesser d'exister et que le mariage même doit être aboli, pour qu'il soit possible d'unir les hommes les plus valeureux aux femmes les plus nobles afin d'avoir une postérité belle et forte.

Cette idée qui heurte notre sensibilité moderne était conforme aux mœurs grecques, selon lesquelles la famille et la femme n'avaient qu'un rôle effacé. L'homme vivait pour l'État et dans toutes les circonstances de sa vie, il était guidé par lui ; il recevait tout de lui et devait lui rendre tout. Il ne fallait pas qu'il satisfît ses besoins moraux dans

(1) W. IX, p. 158.

(2) W. XV, p. 418.

(3) W. IX, p. 165.

(4) *Ursprung und Ziel der Tragödie*, W. IX, p. 168-69. Inutile de dire que Nietzsche a tort d'attribuer à Platon une vénération mystique pour la femme. Platon apprécie la femme en législateur et en sociologue et comme tel il doit lui accorder une importance assez considérable.

le cercle étroit de la famille. L'enfant mâle, dont l'éducation était chose publique, tenait une assez grande place dans la société. La femme, par contre, était tenue à l'écart en tout.

Elle est à l'État ce que le sommeil est à l'homme. Elle est la force médicatrice qui répare les forces usées ; elle est le repos bienfaisant par lequel se modèrent toutes les passions illimitées... En elle rêve la génération future (1).

Cependant, du fait que la femme n'avait aucune part à la culture tragique, il ne faut pas conclure que sa situation ait été humiliante et pénible. Les femmes grecques ne se plaignaient pas de vivre à l'écart ; les plus intelligentes d'entre elles tiraient plutôt orgueil de leur situation.

Elles prirent au sérieux leur devoir de donner à leur maître de beaux enfants mâles. Et leur don était entier. Elles ne prétendirent point, comme les femmes modernes, avoir des droits sur les enfants en vertu de leur maternité. En acceptant leur infériorité, elles devenaient respectables. Elles furent les modèles divins d'après lesquels les poètes créèrent les Pénélope, les Electre et les Antigone. Jamais, depuis lors, les femmes ne furent ainsi glorifiées et jamais poète moderne ne pourrait trouver de pareilles inspiratrices.

Pourtant Nietzsche concède que l'influence de la femme dans la société grecque ne fut pas toujours la même ; minime, à l'époque de la splendeur, elle est considérable dans les âges primitifs et aux moments de la décadence. Alors elle protège la génération future contre les passions guerrières ou les vices qui détruisent la société. Les peuples jeunes et belliqueux comme les Grecs et les Germains avaient grand besoin de l'influence apaisante de la femme. Chez les Grecs surtout, il fallait craindre sans cesse que l'instinct politique hypertrophié ne précipitât les petites cités dans des guerres de factions qui, en absorbant leurs forces et leurs moyens, les auraient empêchés de se consacrer à l'art.

Pour cette raison le Vouloir-vivre hellénique se servait d'une femme, de la *Pythie* delphique. Afin d'apaiser, de modérer les hommes, de les prévenir des dangers où ils se précipitaient aveuglément, elle représentait le génie conservateur de la femme. En elle, Apollon se manifeste non pas comme dieu de l'art, mais comme dieu social qui expie les crimes et guérit les plaies des passions.

(1) *Ib.* W. IX, p. 167.

En attribuant à la femme cette haute mission, Nietzsche fait preuve d'une vénération virile pour la femme-mère, sentiment juste et noble qu'il enveloppera d'une beauté auguste dans son *Zarathoustra*.

Les mystères dionysiens. — Les mystères dionysiens sont très différents des institutions apolliniennes en ce qu'ils n'agissent point comme elles sur la vie sociale. Ils sont néanmoins une grande puissance civilisatrice ; aussi Nietzsche, désireux de faire entrer dans son système de la civilisation tous les courants de pensée qui traversent le peuple, leur accordait-il une place d'honneur (1).

Les mystères répondaient à des besoins moraux que les cultes officiels ne contentaient pas. Ils offraient aux fidèles une solution du problème troublant de la mort et de la survie dans l'Au-delà. C'est pourquoi les Grecs étaient si fortement attachés à ces mystères et, tandis que les dieux de l'Olympe étaient pour eux un objet de doute et de jeux poétiques, ils éprouvaient à l'égard des mystères une *certitude de foi inébranlable* (2). Dans ces cultes d'Eleusis les Grecs allaient au-delà de leur existence civile. L'antique croyance à l'union de l'homme avec la vie universelle, sa soif de l'infini y trouvaient une expression saisissante. Le culte des mystères abolissait les barrières qui dans la vie sociale normale eussent paru infranchissables, non seulement celles entre maîtres et esclaves, mais celles encore entre Grecs et Barbares ; union mystique émouvante qui laissait espérer que dans une aube lointaine *les mystères d'Eleusis uniraient le genre humain*.

Cette croyance réunit autour d'elle une élite nouvelle, puisqu'un initié était supérieur aux profanes. Un Grec, explique Nietzsche, qui ne serait qu'Apollinien, doit ignorer sa place dans le mouvement universel ; il ne pénètre pas le sens des luttes entre les cités, des meurtres et des pénibles résurrections de peuples entiers. Comme un enfant, il ne devine pas sur combien de terreurs et d'injustices se fonde son rêve de bonheur. Il en est autrement de l'homme dionysiaque, il est plus profond. Il prend part à la souffrance universelle et sa sagesse, pleine d'une douloureuse allégresse, l'élève par une entéléchie secrète.

Un ordre aristocratique subsiste jusque dans les mystères qui se séparent en une partie ésotérique, accessible aux

(1) W. IX, p. 172 sq.

(2) *Ib.* p. 173.

croyants élus et en une partie exotérique, à laquelle la foule participe. Celle-ci n'est attirée vers les mystères que par des séductions d'un caractère plus ou moins grossier, comme par exemple, par l'espérance en une existence bienheureuse dans l'Au-delà. Ces croyants médiocres n'arrivent jamais jusqu'à la sagesse parfaite, ils s'arrêtent au point où leur œil ne supporte plus *la splendeur redoutable de la vérité*.

Mais les élus qui, au risque de perdre leur bonheur terrestre, soutiennent l'éclat terrible de la lumière dionysiaque, en reviennent avec l'extase de Pindare qui chante :

Bienheureux celui qui, ayant vu ces choses, descend sous terre : il connaît le sens de la vie et l'origine qu'a donnée Zeus.

Cette révélation donna aux époptes un amour nouveau, plus sage et plus profond pour la vie éternellement mouvante, et l'espoir en une troisième naissance de Dionysos. Cette ardeur pieuse était un bienfait et un contrepoids salutaire à la loi stricte du dieu de Délos. Désormais, celui-ci pouvait, sans crainte aucune *sceller l'alliance fraternelle avec Dionysos, afin de produire la tragédie, l'œuvre d'art commune et de glorifier leur double caractère dans l'homme tragique* (1).

La morale des anciens citoyens d'Athènes attestait cette alliance suprême, car, pour eux, deux crimes seuls étaient irrémissibles : la destruction de la constitution de la cité et la profanation des mystères.

Il faut savoir gré à Nietzsche de mettre ainsi en lumière la valeur civilisatrice des mystères. Il ne sera plus permis, désormais, de négliger ces émotions religieuses qui nous donnent un aspect plus original de l'âme du peuple que celui fourni par leur histoire seule.

Remarques critiques.— Nous avons relevé à plus d'une reprise les mérites de l'interprétation que Nietzsche donne des faits sociaux ; il nous reste à en signaler les principales erreurs.

La première et la plus grave à notre sens, car toutes les autres en découlent, c'est son finalisme. Il a eu tort de croire la vie grecque gouvernée par une conscience, par un Vouloir-vivre qui, jouant le rôle d'une providence, aurait arrangé en Grèce toutes les circonstances de façon à rendre possible l'éclosion de l'œuvre d'art. Mais il est bien plus probable qu'il n'existe point de providence dans

(1) W IX, p. 176.

le gouvernement du monde. Peut-être que la vie obéit à des lois plus complexes que celles de notre conscience, peut-être aussi n'est-elle qu'un jeu des lois mécaniques et physiologiques que notre orgueil méprise. L'homme qui tient le milieu entre la matière et l'Idée pure, est d'autant plus porté à se tromper sur les buts inhérents à la vie que son intelligence est plus riche, plus impatiente de trouver une solution. C'est le cas de Nietzsche. Il ne résiste pas au besoin de trouver une explication métaphysique des phénomènes artistiques qu'il place dans Apollon et dans Dionysos, dans le Vouloir-vivre, et dans l'Illusion. Il ne conçoit pas cette vérité, peut-être humiliante pour notre orgueil, que, d'une part le rôle du hasard dans le monde est beaucoup plus grand que nous ne voulons le croire, et que d'autre part, la nécessité à laquelle obéissent les phénomènes vitaux n'est point la loi donnée par quelque intelligence souveraine.

Ce ne furent que quelques hommes privilégiés qui, sans l'aide d'un génie tutélaire, édifièrent l'Acropole et créèrent l'Orestie.

Il est vrai que, pendant une période très brève, les circonstances extérieures furent favorables aux entreprises artistiques. Mais, la plupart du temps, — comme Nietzsche le reconnaîtra plus tard, — la cité était hostile à la culture, n'ayant en vue que des intérêts politiques et restait conservatrice en tout ce qui touchait à l'instruction des citoyens (1). Il faut plutôt admirer les maîtres de l'art grec d'être parvenus à leurs fins de dépit des querelles, des révolutions et des épidémies qui affligèrent leurs patries.

Enfin la rapide dégénérescence de la vie hellénique, l'insouciance avec laquelle on détruisait alors les œuvres les plus nobles, atteste que les Grecs n'avaient pas plus de génie tutélaire que n'importe quel autre peuple, leur propre Vouloir fut leur destinée.

La conception que Nietzsche se fait de l'État grec est erronée aussi. Certes, jamais société policée ne s'est formée sans luttes préalables et jamais, jusqu'à présent, les sociétés ne se sont maintenues sans s'armer militairement contre les ennemis du dehors et contre ceux plus dangereux du dedans. En dépit de la brutalité inhérente à la constitution de tout État, celui-ci représente un principe éthique.

(1) *Nous autres humanistes* : W. X, p. 386, § 204.

C'est pourquoi aussi il est, comme le définit notre auteur, *la tenaille d'acier qui lie la société* (1) et qui empêche les citoyens de s'entretuer. Du reste, comme Jakob Burckhardt le montre si bien, l'État ne peut durer que lorsqu'il réussit à transformer la violence belliqueuse des premiers temps en un pouvoir légal (2).

Mais, précisément, les cités grecques se montrèrent incapables d'accomplir la plus haute fonction de l'État et de garantir la paix sociale.

L'esclavage en Grèce n'avait pas non plus la haute portée morale que Nietzsche lui attribue. Nécessaire à une époque primitive pour des raisons sociales et économiques, l'esclavage devint un danger aux époques de décadence, lorsque le nombre des esclaves dépassa de beaucoup celui des maîtres.

Bien qu'une constitution d'État aristocratique soit toujours dure envers les classes inférieures et que la liberté et le loisir des uns supposent la privation et la dépendance des autres, une organisation pareille ne peut pas toujours rester entre les mains des meilleurs ; tôt ou tard elle s'avilit et tombe dans des excès qui provoquent à leur tour des révolutions.

L'explication que nous donne Nietzsche du rôle de l'artiste grec et de sa fonction sociale est obscure et contradictoire. D'une part, Nietzsche se rattache au préjugé grec qui ravale l'artiste au rang d'un vulgaire artisan, et d'autre part il affirme, — comme nous l'avons constaté, — que l'artiste représente le but vers lequel tend le Vouloir de la race.

Pour être conséquent, Nietzsche aurait dû choisir entre deux voies. Ou il aurait dû admettre que l'artiste n'est qu'artisan et que le représentant le plus parfait de la race serait non pas lui, mais un spectateur de la tragédie, homme de génie comme Héraclite — ainsi qu'il le dit dans une de ses esquisses de 1872 (3).

Ou il aurait dû renoncer à la doctrine du mépris hellénique pour l'artiste et admettre que celui-ci personnifie l'idéal de la race et mérite par conséquent l'estime du peuple.

Or, quand même l'opinion de Plutarque sur le dédain

(1) *Ursprung und Ziel der Tragödie*, W. IX, p. 159.

(2) Cf. JACOB BURCKHARDT : *Weltgesch. Betrachtungen*, p. 92.

(3) W. X., p. 106, § 15. « Der Allkünstler und der Allmensch ».

des artistes serait juste à plus d'un égard, il faut se souvenir, comme l'ont montré Burckhardt et Ch. Andler (1) que Plutarque n'implique point dans son mépris les poètes tragiques et que ceux-ci jouissaient, particulièrement à Athènes, d'une haute considération. Ne songeons qu'à l'exemple de Sophocle que ses concitoyens firent général (2).

Et puis, comme le montre Ch. Andler dans le passage des *Précurseurs de Nietzsche* que nous venons de citer, l'appréciation du travail en Grèce n'était pas une question de principe, mais dépendait de préjugés civiques et religieux.

Chez les mêmes Grecs, dit-il, l'artisanerie est réputée servile, tandis que l'agriculture et le commerce sont choses nobles... L'agriculture, en particulier, a bénéficié auprès de toutes les aristocraties d'un souvenir vague de la vie héroïque qui persistait (3).

D'ailleurs, les aristocrates et les hobereaux antiques ne méprisaient pas l'artiste, amuseur des grands, plus que ne le font de nos jours les maîtres ploutocrates et snobs. Pour les seigneurs de la terre, autrefois comme aujourd'hui, les artistes et les savants conservent toujours quelque chose de la simplicité ouvrière.

Les vues de Nietzsche sur la famille sont également discutables. Il déplore que dans la civilisation moderne celle-ci occupe une si grande place et mette, pour ainsi dire, l'État à l'arrière-plan ; il admire par réaction l'ordre social antique où la famille s'effaçait devant l'État, seul éducateur des citoyens.

En effet, dans la cité antique, l'homme vivait davantage pour l'État que pour la famille, car la cité elle-même fut à l'origine une grande famille patriarcale. Mais, dès qu'Athènes devint une métropole, que son commerce s'étendit, l'ancienne simplicité disparut et les besoins alors se particularisèrent. Du reste, à toutes les époques, la famille ancienne eut une importance plus grande que Nietzsche ne l'admet (4). Elle fut une institution sacrée, une

(1) Cf. JAKOB BURCKHARDT, *Griechische Kulturgeschichte*, t. IV, p. 137 et la critique si juste sur ce point que fait Charles Andler dans les *Précurseurs de Nietzsche*, p. 306 sq.

(2) Cf. W. X, Einzelne Gedanken und Entwuerfe : II Aus dem Jahre 1874, p. 483.

(3) CH. ANDLER, *Précurseurs de Nietzsche*, p. 307 sq.

(4) FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, livre II, la famille, chap. I, p. 41 (XXIII^e éd. Paris, Hachette, 1916).

association religieuse, et dès que l'*Epistion* antique se disloqua et que le fils ne voua plus un culte aux mânes de son père, la société grecque dépérit.

Aussi Nietzsche considère-t-il à un point de vue trop partial la fonction de la femme dans la société antique. Mais comme nous reviendrons sur cette question dans la dernière partie de notre travail, nous ne remarquerons que ceci : la femme n'était pas seulement le délasement du guerrier, mais on honorait en elle la gardienne du foyer, la prêtresse des dieux domestiques, bien qu'au point de vue civique elle fût considérée comme mineure et comme *membre de son époux* (1).

Aussi son idée de la Pythie, emblème de la sagesse féminine apte à contrebalancer les ambitions belliqueuses des hommes, est-elle erronée. La Pythie ne représente guère le génie de la femme, mais celui d'Apollon, et ses conseils variaient selon l'inspiration qu'elle recevait.

Du reste, les Grecs qui limitaient si strictement les droits de la femme et estimaient si peu ses capacités intellectuelles, ne lui auraient jamais confié cette haute et noble tâche d'avertir et de conseiller les peuples.

§ 3. La valeur définitive de la tragédie attique pour la civilisation hellénique.

Dans ce paragraphe nous ne donnerons pas d'aperçus nouveaux, mais nous nous bornons à grouper des idées émises ailleurs déjà au cours de notre exposé, car, la valeur de la tragédie attique pour la culture grecque ressort de tout ce que nous venons d'en dire. Mais considéré l'importance de la question, il n'est pas inutile, pensons-nous, de grouper les idées les plus saillantes de Nietzsche et d'y joindre une appréciation personnelle.

1. Nietzsche admire dans la tragédie attique tout d'abord une *œuvre religieuse*. Par elle, les hommes sont ramenés aux dieux, aux principes éternels de la vie. Par elle aussi ils prennent conscience de ce qu'ils sont de race divine. Dans cette certitude ils puisent leur fierté et le sentiment d'une obligation morale envers la divinité, envers les ancêtres et envers eux-mêmes.

La tragédie est non seulement une cérémonie religieuse dans le sens le plus élevé du terme, mais elle est encore une

(1) FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, livre II, la famille, p. 107 sq.

œuvre éducatrice. Elle élève la sensibilité des adolescents, développe en eux la mâle pitié et la sagesse dionysiaque. Elle a donné la maturité à tout un peuple en équilibrant ses instincts violents et en harmonisant les passions qui jadis avaient déchiré l'âme grecque (1).

Ainsi elle devint la conservatrice de l'État et la sauvegarde de la culture. C'est que, sans le mythe et la tragédie mythique, toute culture est dépossédée de sa force naturelle, saine et créatrice :

« ... seul un horizon constellé de mythes parachève l'unité d'une époque entière de culture... Et l'État même ne connaît pas de loi non-écrite plus puissante que le fondement mythique qui atteste sa connexité avec la religion et ses origines dans le mythe » (2).

Nietzsche nous explique que le peuple grec, plus doué et plus sensible que beaucoup d'autres, avait grand besoin du bienfait de la tragédie, étant d'une part porté à convoiter une puissance politique sans bornes, et d'autre part à s'abîmer dans le délire orgiastique. Seule la tragédie lui permettait d'obtenir un mélange heureux des deux tendances opposées et d'assurer ainsi l'épanouissement de sa culture. Par son action modératrice, la tragédie fit du peuple grec un peuple privilégié. Grâce à elle, il fut supérieur aux races puissantes d'alors, supérieur aux Romains qu'une ambition politique démesurée entraînait dans la voie d'une sécularisation excessive, plus fort, plus sain surtout que les Hindous portés à supprimer toute action. Assimilant, grâce à leur faculté d'apprendre, les instincts supérieurs de leurs voisins, et évitant de tomber dans leurs excès, les Grecs furent le peuple médiateur entre l'Orient mystique et la Rome conquérante. Et tant que la tragédie florit, les Grecs se maintinrent à cette hauteur. Malheureusement leur déchéance fut rapide ; il ne leur fut point donné de jouir de leur victoire. Mais dans l'*Origine de la Tragédie*, Nietzsche ne regrette pas cette destinée, car elle fut nécessaire :

« ... si ce qui est aimé des dieux doit périr de bonne heure,

(1) Cf. *Homers Wettkampf* : II *Aus dem ersten Entwurf*, W. IX, § 9, p. 290. — « Comme la nature grecque sait tirer parti de toutes les tendances redoutables de la nature, la fièvre de destruction, les instincts anormaux, les orgies asiatiques et l'isolement hostile des individus ! »

(2) *Origine de la Tragédie*, p. 208.

il est également assuré que c'est pour vivre alors éternellement avec les dieux... » (1).

La tragédie grecque fut non seulement le foyer de la religion hellénique et un principe pédagogique de haute valeur, mais encore une pépinière du génie. Elle formait le cadre sacré où le grand artiste trouvait les conditions favorables à l'épanouissement de ses facultés. Ainsi, il est naturel qu'en Grèce les hommes de génie aient été plus nombreux qu'ailleurs.

Mais la tragédie, œuvre puissante, était pourtant délicate et elle périt de mort soudaine, lorsqu'un génie hostile à sa nature religieuse, celui du rationaliste Socrate, la pénétra.

En ce qui concerne la valeur définitive de la tragédie attique pour la civilisation hellénique, Nietzsche nous laisse cependant dans l'incertitude. C'est qu'il émet à ce sujet deux opinions diamétralement opposées. Dans l'*Origine de la Tragédie*, d'une part, il affirme que la tragédie d'Eschyle a été non seulement la forme d'art la plus élevée à laquelle les Grecs aient pu atteindre, mais encore qu'elle a été la forme d'art la plus parfaite qui eût jamais existé, d'autre part, dans un fragment posthume, intitulé : *die Tragödie und die Freigeister* qui est même antérieur à l'*Origine de la Tragédie*, il soutient le contraire :

« En réalité, la tragédie hellénique n'est que le signe annonciateur d'une civilisation supérieure » (2).

Et il y insinue que, si les Grecs avaient eu plus de chance, ils auraient conçu une forme d'art plus parfaite encore ; il aime à croire que peut-être ils eussent réuni la tragédie et la philosophie panhellénique pour envelopper cette œuvre d'art universelle d'une mélodie de suprême beauté.

Laquelle de ces deux opinions correspond le mieux aux tendances profondes de Nietzsche ? Nous pensons que c'est cette dernière et voici pourquoi : C'est que dans l'œuvre projetée sur *die Tragödie und die Freigeister* Nietzsche aurait traité le problème de la tragédie sur une base très élargie ; il y aurait compris la philosophie des premiers Ioniens dans l'idéal de la culture tragique et nous aurait donné ainsi une image plus complète de son idéal hellénique qu'il ne l'a fait dans l'*Origine de la Tragédie* (3).

(1) *Origine de la Tragédie*, p. 189.

(2) Cf. Gedanken zu : *die Tragödie und die Freigeister*, W. IX, p. 123. § 111.

(3) Cf. W. IX, p. 453, les *Nachberichte* des éditeurs.

C'est une raison pour nous d'attacher une plus grande importance aux idées émises dans les fragments posthumes. En outre, Nietzsche confirme cette opinion dans d'autres fragments postérieurs à l'*Origine de la Tragédie*, notamment dans ce curieux essai, intitulé *Wissenschaft und Weisheit im Kampfe*, où il prétend :

« *La tragédie attique n'était pas la forme d'art la plus élevée qu'on ait pu imaginer* » (1).

C'est que Nietzsche a espéré un art plus complet, lyrique, didactique et métaphysique à la fois, et, comme nous le verrons plus tard, il essaiera en parlant d'Empédocle et de Platon de déterminer les conditions de cet art suprême.

N'y a-t-il pas dans un désir pareil une hypertrophie de l'orgueil ? Sans doute, mais cela ne doit pas nous étonner de la part de Nietzsche. Son ambition voulait toujours dépasser la limite du parfait. Dans tous les ouvrages humains il n'aimait que l'élément dynamique, la possibilité d'un développement ultérieur. C'est pourquoi il trouvait dans la tragédie attique la forme d'art la plus parfaite que les Grecs eussent réalisée et la condition d'un art encore plus complet — qui n'a jamais été réalisé.

Remarques critiques. — L'interprétation que Nietzsche nous donne de la tragédie attique met en évidence la beauté, l'originalité, mais aussi l'étroitesse de son idéalisme civilisateur.

D'abord, il faut savoir gré à Nietzsche de ce qu'il a essayé de se rendre compte de l'action morale et sociale de l'art. Il était le seul dans son temps qui eût envisagé cette question avec le sérieux qu'elle exige. Il nous oblige de reprendre cette question. Et c'est un mérite de susciter des idées.

Nietzsche a bien fait, nous semble-t-il, de nous montrer à quel haut degré le culte tragique a développé et maintenu en Grèce le sens du beau et du bien. Et même si ce n'est là qu'une vérité simple et à la portée de tous, il était nécessaire, à cette époque, de la défendre avec chaleur et de l'appuyer de l'exemple glorieux que nous fournit la Grèce. Les esprits français si habitués au culte du beau ne réalisent pas combien il a été seul dans son temps le jeune zéléteur allemand qui a crié à son peuple : *Le beau nous élève, aimons le beau !*

(1) Letzte Arbeiten aus dem Jahre 1875, « *Wissenschaft und Weisheit im Kampfe*, » W. X, § 195, p. 227.

Cependant il s'en faut de beaucoup pour que l'idéal de Nietzsche nous satisfasse en tous points.

D'abord, Nietzsche surfait la valeur éthique de la tragédie.

Déjà son explication de la nature religieuse de la tragédie attique ne nous rassure pas. Ses affirmations naïves appellent les objections. D'une façon générale, les rapports qu'à cette époque Nietzsche établit entre la religion et l'art nous semblent faux. C'est une erreur, à notre sens, de faire de la religion une province de l'art. C'est là une illusion dangereuse qui donne naissance à des confusions fâcheuses, et enlève du prix au jugement de Nietzsche. Une étude un peu incisive de ce problème prouve que l'art et la religion, poussés à leur limite extrême, sont d'irréductibles ennemis.

Nous n'aurons pas la présomption de définir l'art et la religion depuis que des esprits combien plus compétents l'ont fait avant nous, mais, puisque nous critiquons le point de vue de Nietzsche, il nous sera permis d'indiquer quelques-unes des différences les plus importantes entre l'art et la religion, que notre auteur n'a pas prises en considération.

L'art est une des activités créatrices de notre imagination. Le monde qui nous entoure nous en fournit la matière et notre esprit, en y mettant sa marque, en donne l'image transfigurée. Par ce travail, l'art nous appartient, nous le dominons, il est une partie de notre vie.

Et comme l'artiste considère le réel comme une matière qu'il façonne, il ne peut être, au vrai sens, un homme religieux. Il pense Dieu, le transforme à sa manière, mais il ne le cherche pas *en gémissant*. Jamais un fervent des dieux ne nous en aurait donné une image aussi libre qu'Homère, Eschyle et Wagner. Même les tragédies aussi fortement, pénétrées d'esprit religieux que les *Euménides* d'Eschyle ou *Œdipe à Colone* de Sophocle, nous montrent une religiosité, transformée et embellie par l'art.

La religion, par contre, naît de notre besoin d'infini. Elle jaillit d'un désir primitif d'atteindre Dieu qui nous comprend et infiniment nous dépasse. Or, Dieu ne nous appartient pas comme le rêve de notre imagination, nous-mêmes nous appartenons au Dieu qui est vivant en nous. C'est dire que la religion plonge des racines plus profondément dans la vie humaine que l'art. Elle a été anté-

rieure à lui, puisque, dès que l'humanité existe, elle prie et adore. Selon toute probabilité, la religion survivra à l'art. La religion moderne n'est déjà plus esthétique comme celle des générations d'autrefois et les plus grands génies religieux de l'âge moderne, Tolstoï en Russie et Gandhi aux Indes, méprisent l'art.

C'est donc une erreur naïve chez Nietzsche d'admettre que l'art ait jamais pu et puisse encore comprendre et dominer la vie. Dionysos lui-même n'était pas tout-puissant en Grèce. A côté de la religion artistique que Nietzsche glorifie il a existé en Grèce une autre religion plus ancienne et plus forte, celle des dieux de la mort et de la fécondité des champs, et Dionysos lui-même a été adoré bien plus comme Dieu chthonique que comme Dieu de la musique.

Et que penserons-nous de l'action pédagogique de la tragédie? A un certain égard Nietzsche avait raison de lui accorder une grande importance, puisque par sa beauté et sa mesure elle ne pouvait être que bienfaisante. Un Grec contemplait dans la tragédie un ordre, une unité et une justice que les cités belliqueuses ne connurent jamais. Le peuple soupirait après cette mesure, la possédait en pensée, sans jamais parvenir à la réaliser. L'homme n'adore que les qualités qui lui manquent.

Nous admettrons donc avec Nietzsche que la tragédie modérait les instincts, équilibrait les forces, mais cette action ne s'étendait qu'aux instincts qu'on peut glorifier dans une œuvre dramatique. Les vertus autres qu'aucun nimbe poétique n'entoure, celles qui sont précieuses dans la vie de tous les jours, telles que la modestie, la bonté et l'amour de la paix, la tragédie attique les a-t-elle favorisées? Il ne nous semble pas.

D'ailleurs, l'action morale la plus importante, les Grecs la doivent non pas à la tragédie, mais à l'amitié virile qui a façonné pour ainsi dire la sensibilité grecque. Ce sont les habitudes de la vie et de la sensibilité qui, bien plus que le rêve de l'art ou les spéculations philosophiques, forment les caractères. Apollon et Dionysos réunis furent moins puissants que les divinités obscures qui sont en nous.

Plutôt que de louer la grande efficacité morale de la tragédie, on peut déplorer que celle-ci n'ait pas exercé une influence plus forte sur la vie sociale grecque, ni enrayé sa décadence, tant il est vrai qu'un homme, une cité, une race ne se transforment pas dans une courte période de

temps sous l'action d'une pensée idéaliste, impuissante contre la force brutale des choses. La comparaison de ce qui aurait pu être et de ce qui est, inspire une profonde tristesse. On est tenté, parfois, de douter de la valeur des œuvres belles et nobles. Que sont-elles pour nous si elles ne peuvent nous préserver des déchéances? L'espoir que nous mettons dans l'œuvre tragique ne serait-elle qu'une illusion juvénile?

Et les Grecs devaient à la tragédie d'être les médiateurs des peuples? Cette affirmation nous paraît du moins très exagérée. On ne devient médiateur que grâce aux qualités par lesquelles on se fait comprendre et estimer des nations auxquelles on s'adresse. Or, la tragédie grecque était précisément celle parmi les manifestations du génie hellénique que les Barbares, romains ou orientaux ont le moins bien comprise et dont ils ne se sont pas davantage laissé influencer. Si les Grecs ont occupé un rang privilégié parmi les nations antiques, ils le doivent moins à la tragédie en particulier qu'à leur génie naturel si fécond dans tous les domaines de la vie. Et, le don qui les distingue le plus parmi les races d'alors, c'est, nous semble-t-il, leur génie scientifique. Ils ont été les premiers à fonder la recherche désintéressée de la vérité. Cela est aussi grand sinon plus grand que d'établir péniblement un équilibre plus ou moins artificiel entre des passions contraires. L'homme, à notre avis, arrive moins facilement à son plein développement en cherchant anxieusement son équilibre — comme le font un peu certains neurasthéniques de nos jours — qu'en poursuivant obstinément un but idéal. L'équilibre s'établit alors sans qu'on le recherche, puisque toutes nos forces se soumettent d'elles-mêmes à la volonté de réaliser le bien absolu. Dans ce sens aussi nous éprouvons la vérité de la parole biblique : Cherchez en premier le royaume de Dieu et tout le reste vous sera donné par surcroît.

La tragédie était-elle le champ d'action le plus propice au développement de l'homme de génie quel qu'il soit? Sans conteste, elle offrait à un artiste de génie les moyens et aussi les difficultés nécessaires pour exercer ses facultés. Mais cela n'est point suffisant, car un maître dans les arts ne l'est pas pour cela dans tous les domaines de l'activité humaine. Sophocle était mauvais stratège et Eschyle politicien étroit. Nietzsche néglige ici comme à dessein le génie religieux, politique et législateur. S'il blâme juste-

ment Platon de n'avoir tenu compte dans sa *République* què du *génie du savoir et de la sagesse* et de ne pas avoir placé à la tête de la société l'homme de génie dans la plus large acception du terme (1), on peut lui reprocher avec tout autant de droit, de n'estimer dans l'*Origine de la Tragédie*, que le génie de l'art, de méconnaître les autres formes de supériorité, et de poursuivre d'une haine de sectaire Socrate, le protagoniste de la raison, et d'ignorer de plus les mérites des grands hommes d'État en Grèce.

Cette étroitesse de point de vue montre assez quelle influence Schopenhauer et surtout Wagner ont eue sur le jeune philosophe ; c'est ce dernier surtout qui poussa son jeune ami à consacrer son étude à la tragédie et non à la philosophie des Grecs (2), conseil raisonnable, mais qui n'était pas tout à fait désintéressé, puisque cette louange de l'artiste devait aboutir à l'apothéose de Wagner. Il va de soi que Nietzsche ne saura plus tard soutenir ce point de vue. Il le critiquera avec âpreté.

Est-il certain, enfin, que la tragédie doive sa mort à la main sacrilège de Socrate ? Comme nous traiterons plus longuement cette question dans le chapitre VIII de notre étude nous nous contentons de remarquer ici que cette affirmation est fausse et simpliste. La tragédie n'a pas disparu à cause de Socrate, mais parce que, comme disent les chrétiens, *son temps était venu*. Faute d'aliment, sa vie s'épuisait et les hommes ne l'aimaient ni ne la cultivaient plus, surtout depuis que les guerres et les malheurs avaient appauvri le pays, et que les Grecs prêtaient l'oreille à d'autres enseignements.

(1) W. IX, *Ursprung und Ziel der Tragoedie*, p. 164 sq.

(2) Cf. Biogr. II, p. 20 sq. L'émoi où la lecture de la conférence de Nietzsche, intitulée, *Sokrates und der Instinkt*, mettait Wagner et Cosima est bien caractéristique. Alors Wagner écrit à Nietzsche : ... « Vous atteignez le vrai et touchez le point juste... Pourtant vous me causez quelques soucis et je souhaite de tout cœur que vous ne vous rompiez pas le cou. Aussi voudrais-je vous conseiller de ne pas exposer vos vues audacieuses, difficilement croyables dans de courtes brochures qui portent peu. Vous êtes... profondément pénétré de vos idées : il faut les rassembler et nous donner un livre plus gros, de plus vaste étendue » Et lorsque Nietzsche eût prié Wagner de s'allier à lui dans la lutte pour une culture meilleure, Wagner lui écrivit plus naïvement encore que cela lui était impossible... « Pour tirer au clair un tel sujet, dit-il, je devrais renoncer à toute création... Vous pouvez beaucoup pour moi ; vous pouvez prendre sur vous la moitié de la tâche que le destin m'assigne. Et, ce faisant, vous accomplirez peut-être toute votre destinée. » — La destinée de Nietzsche consistait-elle vraiment à servir la cause d'un autre ?

§ 4. La mission de la tragédie nouvelle en Allemagne

Dans son « *Pessimisme esthétique de Nietzsche* » Charles Andler nous donne un exposé complet de la *Renaissance de la Tragédie* ou le *drame wagnérien* et y met en évidence le rôle esthétique et moral que Nietzsche assigne au drame de Wagner dans la société allemande de l'avenir (1). Nous nous contenterons donc d'examiner quelques points d'ordre général.

Nietzsche affirme que la tragédie musicale nouvelle sera à la civilisation actuelle ce que la tragédie eschylienne était à celle d'Athènes, Wagner étant appelé à assumer le rôle d'un nouvel Eschyle.

Comme la tragédie antique, elle établira le lien entre les hommes et les forces invisibles et leur révélera, comme comme dit le philosophe, « le fond mythique et métaphysique du monde ». Elle unit la piété naïve des hommes d'autrefois à notre foi en l'avenir, conquérante et joyeuse.

Wagner qui possède le don précieux de *penser d'une manière mythique*, renouvelle dans son *Anneau des Niebelungen* le mythe germanique. En évoquant les dieux, leurs luttes et leurs souffrances, il nous donne une notion du monde plus vraie que celle qu'on tire péniblement d'idées abstraites. Le mythe des Niebelungen, comme celui des Tantalides transfigure un peuple, nous le fait paraître plus lointain, plus beau et marque du « sceau de l'éternité les événements de son existence ». Ce pouvoir magique d'embellir les dieux et les héros d'un peuple comme le possèdent l'auteur du *Faust* et le poète des *Niebelungen* fait rejaillir la gloire à la fois sur l'artiste, et sur le peuple qu'il chante. Cette élévation est non seulement nécessaire à la gloire et à la vie éternelle d'un peuple, elle est indispensable à sa vie morale. L'exemple de la Grèce le prouve assez.

En Hellade, l'art et le peuple, le mythe et les mœurs étaient liés ; il en doit être ainsi dans la civilisation de l'Allemagne moderne.

Celle-ci qui, trop longtemps, s'est nourrie à des tables étrangères, de mélodies italiennes et de formes françaises, doit désormais se ressaisir, prendre conscience de sa force et rejeter les éléments étrangers : la culture de l'Opéra et la sensibilité factice. L'Allemagne nouvelle se présentera

(1) Cf. CHARLES ANDLER, *Le pessimisme esthétique de Nietzsche*. Livre I, chap. II, La renaissance de la Tragédie, p. 62 sq.

aux peuples de demain forte de sa foi en elle-même et capable d'achever l'œuvre commencée par Luther et Beethoven. Les réformateurs du génie allemand seront soutenus dans leur entreprise par les Grecs, nos guides, nos initiateurs. Et la tragédie nouvelle unira les hommes en une pensée commune ; elle préparera dans la société future l'avènement de l'harmonie. Ce miracle urgent, elle l'opérera sans exiger des hommes le sacrifice de leur personne, comme font les bouddhistes et les chrétiens.

Pour le moment, Nietzsche met toute son espérance dans Wagner et voit en lui une des grandes forces de la civilisation (1). Le poète régit sur les arts, les religions, les légendes et les histoires des peuples et pourtant il est le contraire d'un polyhistorien, d'un esprit qui ne sait que rassembler et classer ; il forme et anime les éléments et simplifie le monde. Il prend sur lui la tâche immense de mener à bout sa création et de lui assurer à Bayreuth un foyer où son art se perpétuerait selon la tradition qu'il a inaugurée. Nietzsche attend un miracle de cette fondation. Dans son œuvre, les passages où il exprime sur Bayreuth les espérances les plus vertigineuses, fourmillent :

Ce sera la réunion des hommes vraiment vivants : les poètes y apporteront leurs œuvres, les écrivains leurs écrits, les réformateurs, leurs idées nouvelles. Ce sera pour tous un bain des âmes : là, le génie nouveau s'éveillera et là aussi le règne de la bonté sera inauguré (2).

De même que le chrétien conséquent ne sépare point son idéal de la vie, de même Nietzsche n'admet pas que l'art vive en marge de la société. Bien plus, par la réforme du théâtre, l'homme moderne sera modifié, car, dans la civilisation d'aujourd'hui,

« les choses se tiennent au point que, si l'on vient à enlever une pierre, tout l'édifice s'ébranle et s'écroule » (3).

Et, ce qui est plus caractéristique encore pour la pensée de Nietzsche :

« Il n'est pas possible de rétablir l'art théâtral dans son

(1) Il compare Wagner à Eschyle, à Pindare, à Alexandre le Grand. Ce dernier, dit-il, trancha jadis le nœud gordien et brisa l'unité de la civilisation hellénique en la portant aux Orientaux qui la déformèrent ; de nos jours, nous avons besoin d'un Anti-Alexandre qui rallie les éléments dispersés et rétablisse l'unité. Ce héros demiurge sera Wagner.

(2) Aus den Vorarbeiten zu *Richard Wagner in Bayreuth*, § 379, p. 469.

(3) *Richard Wagner in Bayreuth*, § 4.

effet le plus noble et le plus pur, sans rénover en même temps dans tous les domaines, dans les mœurs et dans l'État, dans l'éducation et dans les rapports sociaux » (3).

L'idée qui, dans le précédent passage, est la plus importante est celle-ci : l'action, l'effet, la *Wirkung* de la tragédie wagnérienne sur les hommes, c'est son apostolat esthétique et moral.

Le drame musical de l'avenir est non seulement le terrain le plus favorable au développement de l'homme de génie, mais encore il fera partie de la vie nationale, c'est le théâtre, bien plus que les Églises et les écoles qui forme l'intelligence et affine la sensibilité de la jeunesse. Et, puisque la tragédie est indispensable à l'éducation et au maintien de la société, il importe qu'on la protège contre tout l'enseignement de quelque nouveau Socrate démolisseur. Ce sont les philosophes, les alliés naturels de l'artiste, qui veillent à ce que le poète puisse consacrer tous ses efforts à son œuvre. Ce sont eux, les combattants qui défendent la cause de l'idéal dans le monde. Leur tâche la plus urgente est d'éclairer le peuple et de le préparer à recevoir le message divin de l'art.

Mais si cette entreprise ne réussissait pas, si le peuple restait insensible au message du génie, si l'esprit socratique se montrait plus efficace que la volonté créatrice de l'artiste, il en serait fait de la culture durable de l'Allemagne. Elle tomberait plus bas que la Grèce ne tomba jamais.

Nietzsche affirme que le devoir de sa race est de marcher en avant des autres en vertu de son idéal tragique. Il exhorte ses compatriotes à obéir à l'impératif catégorique de la grandeur. Cependant jamais il ne dit : Le peuple allemand est le premier peuple d'Europe, — mais il postule : Il faut qu'il le devienne. L'Allemagne nous donne une promesse, si elle ne la réalise pas, elle se condamne.

Cette perfection, proclame-t-il, elle ne l'atteindra pas par les armes. Nietzsche estime peu les vainqueurs grandiloquents de 1871 — pas davantage par la science, mais uniquement par l'art tragique dont la portée est universelle.

Car, pense le philosophe, toute œuvre grande aspire à l'universalité et de même que les idées de tout grand Allemand dépassent les barrières étroites de la nation et s'adressent aux esprits libres de l'Europe entière, de même la musique nouvelle de Wagner exprime non seulement le

(3) Ibid.

rêve sentimental de la vieille Allemagne, mais encore la fièvre mystique de l'Orient ressuscité et la volonté de puissance des démocraties occidentales (1).

Cet art appartiendra à tous les hommes de l'avenir, à lui seul il opérera l'union des Européens futurs.

Remarques critiques. — Il est difficile de donner une juste appréciation des théories de Nietzsche, surtout de celles qui concernent l'avenir du peuple allemand. Sur ce point les critiques ne peuvent pas être impartiaux ; les uns voient dans ces idées un vain jeu de l'esprit et les rejettent sans examen ; d'autres les adoptent et y trouvent ample matière à réflexion.

Pour notre part nous avouons une certaine sympathie à l'égard du philosophe. L'idéal de Nietzsche mérite qu'on l'étudie quoiqu'il puisse paraître naïf parfois. A notre sens un historien des idées ne peut se défendre de reconnaître aux esprits puissants des avantages sur les autres, car ce sont eux qui donnent la vie aux idées et découvrent à la pensée des issues nouvelles.

1. La campagne de Nietzsche en faveur de l'art dramatique était nécessaire. Comme nous l'avons dit ailleurs, il était seul dans l'Allemagne de Bismarck à proclamer le droit de l'idéal, seul il mesurait l'importance de l'art et de la philosophie et jetait l'anathème aux âmes vulgaires :

Notre époque hait l'art... elle ne veut pas la glorification du monde de l'art. Elle y voit de la poésie inutile, des jeux, des futilités... Mais l'art, redoutable de sérieux ! La métaphysique nouvelle, redoutable de sérieux ! Nous entourons votre monde d'images telles que vous frémirez. Cela est en notre pouvoir ! Bouchez vos oreilles, vos yeux verront nos mythes. Nos malédictions vous frapperont ! (1).

Le sérieux redoutable de Nietzsche scandalisa en effet les esprits durs et superficiels. Mais combien d'entre eux refusaient de prendre au sérieux ce prophète étrange qui n'avait pas même échafaudé un système éthique comme fait tout philosophe allemand désireux de se faire remarquer.

2. En ce qui concerne les rapports si souvent discutés de l'art avec l'histoire on peut admettre avec Nietzsche qu'ils ont un sens et que l'artiste a le droit de les mettre en valeur. Le poète saisit dans les événements ce qu'ils

(1) ROMAIN ROLLAND, *Musiciens d'aujourd'hui*, Wagner. Tristan, p. 83. « Toi aussi, tu es déjà du passé, sombre lumière... »

(1) Cf. W. X, *Theoretische Studien*, Apologie der Kunst, § 56, p. 130.

ont d'éternellement humain et trouve dans l'art un moyen merveilleux de fixer les caractères permanents d'un peuple. Et bien que la tragédie n'explique pas complètement notre passé, elle nous le fait bien mieux comprendre que des documents.

Quoi qu'en dise Nietzsche, la résurrection d'une forme d'art ancienne nous semble impossible. La tragédie sacrée des Grecs est morte avec le peuple dont elle exprimait le génie. Une tragédie moderne, même si elle se rapprochait de la forme et de l'esprit antique n'exercerait plus sur le public l'action morale de celles d'Eschyle, ni ne susciterait en lui la même émotion esthétique. Le poète moderne peut évoquer un nouveau *Printemps olympien*, quoi qu'il fasse, il le pénétrera de son esprit moderne (2). Les héros des poèmes de Spitteler par exemple, ne ressemblent en rien à ceux d'Homère, ils vénèrent une autre Justice, une autre Liberté, un autre Bien et redoutent une autre *Moïra*.

Ainsi Nietzsche a tort de mettre sur un même plan Wagner et les Grecs. Son enthousiasme l'aveugle et l'abuse sur la distance qui sépare les maîtres helléniques du poète-musicien moderne. On peut à la rigueur établir une comparaison entre les héros de Wagner et ceux d'Eschyle. Quelle différence n'y a-t-il pas entre Prométhée et Le Siegfried, forgeron du glaive ! Le premier, sans doute, est fier, il provoque les dieux, mais la souffrance abat son orgueil et il finit par se réconcilier avec les dieux et les hommes. Siegfried, par contre, ne se soucie guère de Wotan et de Walhall. Orgueilleusement et presque volontairement, il court à sa perte et tombe sous la lance vengeresse de Hagen. Il a en commun avec les héros antiques la joie d'entreprendre, l'outrecuidance, la *hybris*, mais il ignore leur sagesse qui se soumet, la calme *sophrosynè*. D'une manière générale, les héros de Wagner n'ont recours qu'à cette alternative : mourir avec orgueil ou renoncer sans lutte. Sous leur masque légendaire ils sont chrétiens, sentimentaux et allemands.

Originairement, Wagner voulait représenter dans son Siegfried l'homme attendu, voulu par nous, la glorieuse incarnation de l'avenir qui s'annonce, et le poète l'oppose à Wotan, tyran inquiet, cupide, scrutateur, qui ressemble à

(2) CARL SPITTELER, *Der olympische Frühling*, dritter Teil, die hohe Zeit, Moiras Gnade.

s'y méprendre aux hommes de nos jours. Mais le Siegfried de Wagner n'est pas ce héros de l'avenir, comme ceux du passé, il devient le jouet de fatalités funestes, il ment, trahit et expie son erreur par la mort. D'ailleurs, les textes de la Tétralogie sont redondants et vides. Les chœurs de Wagner, même celui du *Parsival* qui traduit une émotion si pure, n'ont pas la vigueur de ceux d'Eschyle. La musique envahit tout dans ces œuvres et la parole et l'action ne trouvent point leur compte. Romain Rolland dit avec raison à propos du *Tristan* :

« *Le drame de Wagner n'est qu'une symphonie dramatique ou épique, impossible à jouer et où l'action n'ajoute rien* (1) ».

Aussi, les héros de Wagner ne ressemblent-ils point au Dionysos nouveau dont rêva Nietzsche, le dieu naïf qui, comme Siegfried, sait le langage des oiseaux de la forêt, mais qui est nourri de la sagesse de Silène et des Sybilles millénaires. Admettons qu'il soit possible de recréer un art dramatique intégral, il ne faudrait pas le chercher chez Wagner et l'admiration de Nietzsche pour lui n'était donc pas justifiée. Il ne tardera du reste pas lui-même à découvrir les défauts de l'art wagnérien. Les travaux préparatifs de *Richard Wagner à Bayreuth* montrent ses hésitations. Déjà Nietzsche termine son apologie de Wagner par un éloge étrange du maître en disant que le poète musicien n'est pas

«... le prophète d'un lointain avenir comme nous pourrions être tentés de le croire, mais l'interprète et le glorificateur du passé». (2).

Par là, Nietzsche dit bien que l'artiste romantique n'annonce pas une Allemagne rajeunie. Le prophète que Nietzsche prévoit, c'est le philosophe solitaire, le nouvel Héraclite, dont les désirs pareils aux oiseaux de la mer, s'envolent vers le pays des enfants, le pays perdu dans les mers lointaines.

Quant au peuple allemand, est-il vraiment appelé, en vertu de sa nature, à reprendre l'héritage des Grecs, comme Nietzsche le veut ? Cette question est difficile et peut rece-

(1) Il est vrai que Romain Rolland applique cette critique au *Tristan*, mais aussi le *Siegfried* qui, de tous les œuvres dramatiques de Wagner est la plus achevée, n'est pas non plus exempt d'enfantillages grossiers ; là aussi, comme dit Rolland, « la réalisation scénique ajoute moins qu'elle n'enlève à ces fêtes philosophiques ». Cf. ROMAIN ROLLAND, *Musiciens d'aujourd'hui*, pp. 73 et 79 sq.

(2) Richard Wagner in *Bayreuth*, p. 236.

voir des réponses différentes mais toutes justifiées. Existe-t-il seulement un peuple médiateur, une civilisation médiatrice? Les cultures nationales dont on a ridiculement exagéré l'importance, comme si la civilisation devait être à la remorque de la politique, peuvent-elles prétendre, l'une plutôt que l'autre assumer cette grande tâche? Les cultures européennes ne sont-elles pas toutes solidaires comme l'est la société de tous les pays européens? Peut-être cependant, au moins dans son temps, la réponse de Nietzsche, quoiqu'empreinte de teutomanie, était-elle justifiée; à son époque, les Allemands étaient le peuple médiateur dans toute l'acception du terme. C'est que ce peuple présente un mélange curieux de barbarie et de culture raffinée, de souplesse intellectuelle et de dureté volontaire, et grâce à sa répugnance pour les solutions et les attitudes radicales, il sera capable peut-être de concilier entre eux les éléments les plus disparates et de les fondre en une vivante unité.

Mais les Allemands de demain pourront-ils seulement les grouper dans un ensemble et lui donner une forme définitive? C'est ce que contestent beaucoup d'esprits judicieux, surtout des Français. Les Allemands, disent-ils, sont incapables de créer une civilisation modèle, parce que le sens de la proportion et de la discipline intellectuelle leur manquent. Leur imagination, ivre d'infini, ne se satisfait pas de ce qui est limité. Aussi prétendent-ils agir sur les hommes bien plus par leurs vastes desseins, leurs *Kulturforderungen* au lieu d'agir par des œuvres, des valeurs définitives, des *Kulturwerke*. Et le pire de tout, c'est que, disent-ils, les Allemands laissent échapper l'occasion de s'améliorer, étant désespérément dupes d'eux-mêmes. Cette erreur mégalomane les perd. Ainsi, en 1871, au lieu de prendre au sérieux leur mission, de travailler à leur perfectionnement, ils se crurent du coup arrivés au faite de leur développement, envahirent le monde latin, voulurent l'endoctriner et lui imposer la culture allemande, à lui, si réfractaire à toute influence germanique et si fier d'une culture vieille de mille ans. C'est que les Allemands n'apportaient pas aux vaincus des valeurs dont ceux-ci n'eussent pas déjà l'équivalent. Bien plus, ils devinrent tributaires des civilisations occidentales, comme ils l'avaient été depuis des siècles.

Ce jugement des Français, si juste à tant d'égards, est peut-être trop absolu. On ne définit pas encore les Alle-

mands en leur refusant les qualités latines. Leur véritable force est ailleurs, comme il nous semble. Précisément parce qu'ils sont si éloignés de la perfection latine et qu'un grand travail les attend encore, ils se trouvent en mesure d'employer leur énergie à des œuvres considérables et d'enseigner aux autres peuples leur volonté de vivre et leur foi en l'action.

Cependant les Juifs de tous les pays et les Japonais ne les auraient-ils pas devancés dans cette entreprise? Ce serait là un problème de psychologie des peuples intéressant à discuter.

CHAPITRE V

La mission civilisatrice des philosophes présocratiques

§ 1. Introduction

Ce qu'il nous importe de connaître ici, c'est l'apport des philosophes présocratiques à la civilisation grecque, comment ils ont réalisé l'idéal du philosophe parfait.

Cet aspect psychologique et social de leur génie pré-occupait surtout Nietzsche, bien plus que l'exactitude scientifique et historique ; il nous le dit clairement :

« *Je n'estime un philosophe que dans la mesure où il est capable de nous donner un exemple* » (1).

Les philosophes avant Socrate nous donnent, en effet, un exemple de la grandeur humaine. Ils nous enseignent bien mieux que les poètes à quelle splendeur peut s'élever un homme quand il réalise toutes les possibilités d'une vie héroïque. C'est pourquoi Nietzsche place la philosophie non seulement à côté de la tragédie, mais au-dessus et lui consacre une étude plus profonde qu'à l'art.

Si, dans la hiérarchie de l'élite, le philosophe passe avant l'artiste, faut-il en conclure qu'à toute civilisation la pensée est plus indispensable que la poésie ? Nietzsche ne le pense pas ; une culture déjà ancienne, malade par l'abus de la réflexion, comme la culture allemande moderne, ne tire d'elle aucun avantage ; au contraire, la spéculation philosophique achèvera sa ruine. Des peuples sains, comme les Romains des anciens temps, vivaient heureux sans philosophie. Une seule race, débordante de santé, les Grecs, ne pouvait exister sans philosopher et sa joie de vivre

(1) Cf. *Considérations inactuelles*, III, Schopenhauer éducateur, § 3.

justifiait pour ainsi dire son ardeur à discuter sur les mystères du monde.

Nietzsche admet pour le peuple élu une sorte de providence qu'il désigne tantôt par le terme de *génie hellénique*, tantôt par le terme de *Vouloir-vivre*. Ce dernier se sert, pour ainsi dire, du philosophe comme d'un instrument précieux pour conduire la destinée de la race. La mission du philosophe consiste à diriger, à modérer la vie morale des hommes, à les préserver de toute déchéance.

Nietzsche ne nous donne pas une définition précise du philosophe et de sa mission, il se contente de le décrire en d'éloquents métaphores.

Comme dans son ouvrage sur *Le Pessimisme esthétique de Nietzsche* Charles Andler donne un exposé complet du rôle des philosophes présocratiques (1), nous nous permettrons d'y renvoyer le lecteur et de ne relever ici que les points qui nous regardent de plus près.

Selon Nietzsche, l'origine de toute aspiration idéaliste est nu *sentiment de la vie*. Cela n'est nulle part aussi évident que chez les Grecs avant Socrate. Un sentiment, un amour ardent de la vie animait les *physiciens* antiques.

1^o Cet amour de la vie constitue l'originalité des premiers penseurs. Les Grecs doivent, comme on sait, les éléments de leur philosophie aux peuples orientaux, et ne prétendent pas les avoir découverts les premiers (2). Mais ils élevèrent et purifièrent les doctrines des précurseurs, ils les nourrirent de leur substance et devinrent ainsi des inventeurs à un degré plus élevé. Ils soulevèrent avant tous les autres des problèmes de la nature qu'avaient ignorés les techniciens de l'Orient, chercheurs pratiques surtout, s'opposant aux Grecs plus artistes et plus désintéressés. Comme les sculpteurs qui s'efforçaient de mouler des formes parfaites, les philosophes grecs cherchaient à dégager les types permanents des choses.

Pour eux, l'univers prit un aspect nouveau. Tout, peut-être, avait déjà été dit par les sages de l'Orient, mais tout restait à dire. Ils étaient les seuls alors qui ne vivaient que pour connaître, pour découvrir le cosmos et les lois qui le gouvernent. Dans ce travail aucune tradition ne les soutenait ni ne les gênait. C'est pourquoi, sans hésiter

(1) CHARLES ANDLER, *Le Pessimisme esthétique de Nietzsche*, Livre II Les Origines et la Renaissance de la philosophie, p: 105 sq.

(2) Cf. W. X. *Philosophenbuch*, p. 13.

dans le choix des méthodes de recherche, ils allèrent droit aux conséquences dernières. Il s'agissait, une fois pour toutes, de soumettre la vie à la pensée. Leur vitalisme était une sainte conviction, soustraite au doute, et, pour donner à leur théorie un fondement plus ferme, ils se servirent de la réflexion logique. Mais pour eux, la logique était une servante et non un tyran comme chez les modernes.

2^o Ce sentiment de la vie créa aussi l'unité entre leur vie et leur doctrine. Ils réalisèrent le type de l'humanité intégrale qui se manifeste, selon Ch. Andler, dans leur *énergie surhumaine*, leur *moralité héroïque* et leur *intuition du génie* (1). Toute leur manière d'être portait la marque de la grandeur et leur aspect nous arrache ce cri : « Comme ils sont beaux ! (2) Ils furent semblables à des statues taillées tout d'une pièce dans le marbre. Leur beauté résultait de leur richesse morale. Trouvant en soi les possibilités d'une vie supérieure, ils portèrent ce message dans le monde grec. A leur peuple frivole et inquiet, ils enseignèrent, non seulement le sérieux triste, comme le dit Charles Andler à propos d'Anaximandre et d'Héraclite, (3) mais encore ils lui offrirent l'exemple d'une sérénité souveraine, de l'*euthanasie*.

Ils n'en étaient pas moins des natures combatives, des hommes « *agonaux* », des petits-fils de Prométhées. Leur âme était le stade où les contrastes s'affrontaient et où l'amour et la haine s'unissaient en un jeu rythmé. Jamais les hommes n'ont déposé plus de joie et plus de douleur dans leur pensée que ces physiciens antiques.

L'unité qui ennoblissait leur vie se retrouve dans leur doctrine. Tous les Présocratiques, même les dualistes les plus acharnés, réduisaient les phénomènes de la vie à une unité primordiale. Cette tendance moniste les mit bientôt en désaccord avec le mythe traditionnel qui perpétuait une sensibilité métaphysique propre à une humanité plus enfantine, facile à satisfaire par des fables consolantes. Le mythe pouvait alors être parfois nuisible et encourager les hommes à la haine et aux jalousies sanglantes. Il n'empêchait pas les Grecs de tomber dans les excès, d'ouvrir la porte aux cultes voluptueux et angoissés de l'Orient. Le moment vint d'en finir avec ces croyances surannées

(1) Pessimisme esthétique, p. 108 sq.

(2) Wissenschaft und Weisheit im Kampfe, p. 234.

(3) Pessimisme esthétique, p. 109.

qui dégénéraient si facilement en superstitions. Il devint urgent de remplacer l'éducation des légendes homériques et des cultes de la mort par celle de la pensée. Les luttes religieuses, les sacrifices d'êtres vivants et les angoisses ancestrales avaient duré assez ; il était temps que l'homme, conscience libre parmi les énergies libres, prît place dans l'univers ordonné. Charles Andler dit avec raison que, pour Nietzsche, la lutte des philosophes contre les dieux anciens était comparable aux polémiques d'un athée, libre-penseur moderne contre le christianisme qui, lui aussi, serait un mythe vieilli (1).

On pourrait aller plus loin et dire : c'était la lutte des individualités contre l'esprit de routine, c'était le besoin de secouer la paresse des hommes pour les entraîner vers un but plus haut qu'eux.

Ainsi, le principe du conflit se retrouve dans leur doctrine et y prend le caractère de la nécessité tragique qui tantôt unit et tantôt divise les êtres.

3^o En vertu de leur vitalisme les philosophes étaient appelés à réformer la vie hellénique. En effet, jamais les penseurs ne philosophaient que pour augmenter le domaine du savoir. Ils étaient aussi loin qu'on peut l'être de la science stérile des érudits qu'ils méprisaient. Ils voulaient vivre tout ce qu'ils apprenaient et puisaient leurs réflexions dans la vie de tous les jours. Ainsi ils méditaient sur les fins de la civilisation. Leurs considérations les amenaient à critiquer les mœurs et même à mettre en question les bases de toute culture établie, à faire le procès de l'erreur consacrée. Ils reprochaient à leurs contemporains d'avoir des âmes de barbares et de mépriser le message des philosophes. Ils s'efforcèrent d'anéantir les atavismes primitifs dans les idées comme dans les mœurs et de préserver leurs concitoyens d'une barbarie nouvelle dans laquelle les cités ioniennes glissaient si facilement. Le philosophe fut *un sabot à la roue du temps* (2). Comme les Grecs, abandonnés à eux-mêmes, eussent volontiers dépassé la mesure, les exhortations leur étaient salutaires et indispensables. Penseurs et civilisation étaient aussi nécessairement unis qu'une divinité avec le temple qui lui est consacré.

Aussi Nietzsche attribue-t-il aux philosophes les projets

(1) Pessimisme esthétique, p. 110.

(2) W. X. p. 112, § 24. Der Philosoph als Hemmschuh im Rade der Zeit.

les plus hardis, tant dans le domaine politique que dans celui de la religion et de l'art. Il ne lui suffisait pas qu'ils fussent ingénieurs, amiraux, hommes d'État, médecins et poètes, il eût voulu qu'un tyran-philosophe créât la Grèce panhellénique et y fit régner sa loi.

Mais pourquoi ces Grecs de génie ne réussissaient-ils pas à imposer leurs réformes? C'est une question difficile que nous envisagerons plus loin (1).

Pour mieux comprendre tout ce que Nietzsche prête à ces demi-dieux de la pensée, il est nécessaire de les étudier à part.

Il nous reste à expliquer brièvement l'ordre que nous observerons dans l'exposé qui va suivre. Nous classerons les Présocratiques d'après les lieux où ils ont exercé une influence : nous distinguerons les Ioniens, Thalès, Anaximandre et Héraclite des Grecs de l'Italie, Pythagore, Parménide, Empédocle et nous considérerons à part Anaxagore et Démocrite, les chercheurs rationalistes (2).

(1) Cf. Le chapitre suivant : La valeur définitive des doctrines présocratiques.

(2) Nietzsche lui-même observe un autre ordre, voir la lettre adressée à Rohde, le 11 juin 1872 (Corr. II, 322). Il traite comme maîtres de la pensée, Anaximandre, Héraclite, Parménide, ensuite Anaxagore, Empédocle et Démocrite. Thalès est considéré comme précurseur d'Anaximandre, Xénophane comme précurseur de Parménide, d'Anaxagore, d'Empédocle et de Démocrite. Mais, en réalité, Anaximandre est le précurseur d'Héraclite, bien que Nietzsche veuille isoler ce dernier penseur.

En ce qui touche la bibliographie de ce chapitre, les idées de Nietzsche sur les philosophes présocratiques se trouvent réunies dans le cours sur les *Philosophes avant Platon*, tome III des *Philologica*, p. 125-234, travail qui donna à Nietzsche une satisfaction profonde et dont il extrait le fragment d'un livre qui célébrera la fondation de Bayreuth et dont le titre sera *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* et qui, demeuré à l'état de fragment, est publié dans le volume X des œuvres complètes sous le titre sommaire : *Das Philosophenbuch* (W. X. p. 5 sq.). Il projeta d'élargir le cadre de cet écrit et d'y faire entrer beaucoup de problèmes qui lui tenaient à cœur. En novembre 1872 il écrit à Rohde (Corr. II, 273) qu'il projette un autre titre : *der letzte Philosoph*. Ce traité nouveau satisfera les ambitions les plus grandes de Nietzsche, il s'élèvera, dit Nietzsche, plus haut que les pyramides. L'idée du *dernier philosophe* — qui ne sera sans doute autre que Nietzsche lui-même, il la reprendra dans ses *Études théoriques*, fragments et projets de cette époque (W. X, p. 119 et 178). En 1873, il change encore une fois le titre ; le 24 février de cette année il écrit au baron de Gersdorff. « Mon travail grandit et deviendra peut-être un pendant de « L'Origine de la Tragédie ». (cf. Corr. I, p. 236 sq. Cf. aussi la lettre à Erwin Rohde du 22 mars 1873 (Corr. II, p. 402) : Si je puis intituler l'essai projeté *Le philosophe, médecin de la civilisation*, tu verras que je m'y occuperai de problèmes d'ordre général et non seulement historique. » Ces projets et ceux-là aussi qui sont mentionnés dans le « *Nachbericht* » du volume X des « Ge-

Cette manière de diviser nous semble aussi justifiée que celle de M. Charles Andler, qui, se basant sur un aphorisme de Nietzsche dans les *Études théoriques*, sépare les philosophes d'après leurs anthropomorphismes logiques et leurs anthropomorphismes moraux. Cette distinction est quelque peu artificielle à notre avis, puisqu'il est difficile de différencier chez les anciens penseurs la tendance logique de la tendance morale sans faire violence à leur doctrine, comme il est presque impossible de faire des Pythagoriciens des rationalistes, eux les plus mystiques parmi les penseurs antiques ! (1)

§ 2. Les philosophes ioniens

Thalès de Milet. — La philosophie grecque commence avec la proposition de Thalès : *L'eau est l'origine et le sein*

sammelte Werke » (Ibid. pp. 507-508) ont été réalisés en partie. Nous en avons tenu compte dans cette étude, car en maint endroit elles complètent admirablement les idées émises dans le « *Livre des Philosophes*. » Les voici : *Theoretische Studien*, — *Der letzte Philosoph*, — *Betrachtungen ueber den Kampf von Kunst und Erkenntnis* (Considérations sur la lutte entre l'art et la connaissance); le projet : *Le philosophe, médecin de la civilisation*. Cette dernière étude devrait mettre en lumière les rapports de la philosophie présocratique avec la tragédie attique, Nietzsche pensait la faire précéder d'une longue et importante introduction : Sur la vérité et le mensonge au sens extramoral. (Ueber Wahrheit und Lüge aussermoralischen Sinne). Il y aurait examiné la question, si le philosophe peut atteindre la vérité intégrale, et, après avoir démontré que la vérité est introuvable, il ne donne au philosophe que la modeste tâche de se servir de la connaissance pour orienter notre vie et faire de notre existence une œuvre d'art philosophique. En 1875, il reprend cette idée et l'envisage à un point de vue plus libre et la développe d'une manière qui nous rappelle fort ses idées émises dans « *Humain, trop humain*, » et dans *Aurore*. W. X, 215 sq.; et 508-509 et « *Humain, trop humain*, § 215, les tyrans de l'esprit.

Cf. les écrits suivants : RICHARD OEHLER, *Friedrich Nietzsche und die Vorsokratiker*. Leipzig, 1904. L'étude, plus incisive d'ERNST HOWALD, *Friedrich Nietzsche und die klassische Philologie*, p. 33 sq. les écrits suivants de CARL JOEL, *Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Jena 1906; *Nietzsche und die Romantik*, Jena 1905, *Geschichte der antiken Philosophie*, t. I, J. C. B. Mohr, Tuebingen 1921, — et les livres de CHARLES ANDLER, *Jeunesse de Nietzsche*, p. 301, et *Pessimisme esthétique de Nietzsche*, p. 107 sq.

(1) CHARLES ANDLER, *Le pessimisme esthétique de Nietzsche*, p. 111 sq. et Nietzsche, Werke, Bd. X, p. 143, § 78. Nous avons adopté l'ordre de Carl Joel dans son histoire de la philosophie antique que nous venons de mentionner dans la note précédente. Cf. ibid. *Lebensbedingungen und Grundzüge des griechischen Denkens*, p. 56 sq.

maternel de toute chose. Cette idée nous semble étrange, mais elle marque une découverte dans l'histoire de la pensée primitive pour ces trois raisons : 1^o elle énonce un jugement sur l'origine des choses ; 2^o elle l'énonce sans mythe et sans image ; 3^o elle aboutit d'un trait à l'idée : *tout est un*.

La première raison, affirme Nietzsche, *laisse encore Thalès dans la société avec la religion et la superstition de son temps ; la deuxième l'en sort et Thalès se révèle à nous comme naturaliste, et la troisième fait de lui le premier philosophe de la Grèce* (1).

Nietzsche juge l'affranchissement de Thalès à l'égard de la religion et du mythe comme très important.

Thalès se séparait ainsi de ses contemporains qui ramenaient tout à l'homme, mais lui, le penseur, découvrit la nature en dehors de l'homme. Le progrès réalisé par Thalès sur les précurseurs de la philosophie qui ne savaient pas se passer de fables allégoriques est immense.

La philosophie dépassait aussi de beaucoup les limites des sciences particulières qui, sans discerner les valeurs, prétendent connaître toutes choses. Lui, par contre, ne veut atteindre qu'aux connaissances essentielles et recherche les solutions définitives.

En disant : *Tout est eau*, quoiqu'encore éloigné des notions pures, il conçoit sous une forme concrète l'idée de l'unité du monde, l'idée la plus hardie de la philosophie avant Socrate.

La pensée moniste et anti-mythique détermine aussi son idéal social. Novateur en philosophie, il l'est aussi en politique. Il n'admet plus le mythe qui sépare les cités entre elles ni l'ancien patriotisme qui ne s'attache qu'à une seule cité et à ses dieux. Il veut élargir la patrie grecque et, à cet effet, il propose une confédération panhellénique de villes libres. Peut-être que, si les cités ioniennes avaient suivi son conseil, les guerres médiques eussent été évitées. Mais Thalès était trop avancé pour son époque. Ses contemporains conservateurs ne l'écouterent point et la réforme du premier penseur échoua (2).

4. *Anaximandre de Milet.* — La proposition d'Anaximandre : *Toutes choses devront retourner au lieu où elles ont pris origine pour y périr selon la nécessité* (3), an-

(1) W. X, Philosophenbuch, § 3, p. 19 sq.

(2) W. X, Wissenschaft und Weisheit im Kampfe, W. X, p. 236.

(3) Philosophenbuch, W. X, p. 26.

nonce le premier grand pessimiste que hante l'idée de la justice divine. Pour Anaximandre, la multiplicité des choses créées résulte d'une somme d'injustices qu'il faut expier. Quel grave problème que celui de la faute primordiale ! L'homme se heurte à lui et ne parvient pas à le résoudre, parce qu'il ne connaît pas cette faute. Comment un être qui a droit à l'existence peut-il périr ? Et si toutes les choses, en naissant, sont condamnées à mourir, comment expliquer le devenir, l'enfantement incessant dans la nature ? Ces morts, ces déchéances qui s'accumulent ne signifient-elles point un malheur éternel ?

Ce désastre cosmique a, ou doit avoir, une raison morale. Les êtres ne seraient pas voués à la mort s'ils ne devaient pas expier quelque forfait commis dans une existence antérieure et qu'il faut de toute nécessité payer par la perte de la vie. Le spectacle de l'univers nous en fournit la preuve :

La terre se dessèche, les mers diminuent, déjà le feu détruit le monde et enfin il le dissoudra en flammes (1).

Mais de nouveaux mondes se construiront, le cycle de la vie recommencera et jamais les êtres ne s'affranchiront de la contrainte du devenir.

Le philosophe aboutit à l'interrogation douloureuse : que vaut la vie ? que vaut *notre* vie ? Les Milésiens perdus dans leur frénésie du luxe ne sauront que lui répondre. Lui-même n'a qu'une seule explication à donner. La valeur de notre vie est tout entière dans la connaissance de ce dilemme et dans notre effort pour nous élever en juges au-dessus de cette existence.

Anaximandre représente un type supérieur du penseur. La question qu'il a posée est un acte civilisateur ; il a obligé les hommes à dresser le bilan de leur vie. La révolution morale qu'il inaugure va plus profond que toute révolution politique et quoiqu'issue de l'immense désir hellénique de vivre, elle apprend aux hommes à douter de leurs croyances et de leurs passions et les conduit ainsi à une maturité plus haute.

Il n'est pas étonnant alors qu'Anaximandre ait traduit ce sérieux sublime dans son attitude et dans ses écrits.

3. *Héraclite d'Éphèse*. — Le plus remarquable des Ioniens anciens et, entre tous, le penseur le plus cher à Nietzsche reprendra le problème soulevé par Anaximandre et lui

(1) Ibid. p. 28.

donnera un développement plus grand. Il admet d'abord le devenir comme un fait absolu, nécessaire. Rien ne subsiste, tout passe ; les noms restent à peine et sombrent dans l'oubli. Mais l'écoulement universel n'est pas un chaos triste, il est soumis à un rythme, à un ordre cosmique.

Cet ordre est d'abord moral. Les Erinnyes vengent toutes les transgressions et, ajoute-t-il,

« le monde entier offre le spectacle d'une justice souveraine et de forces naturelles attachées au service de la Dikè. Là seulement où l'Injustice règne, il y a désordre et contradiction, partout où règne la Dikè, fille de Zeus, il n'y a point de place pour le crime » (1).

Le monde est l'empire de la Loi. Il n'y a plus lieu de se désespérer en face de la vie.

Quoique soumise à la justice, la vie elle-même est une lutte. Le principe du conflit est le deuxième grand principe sur lequel Héraclite appuie davantage encore. Les forces naturelles sont séparées en deux parties adverses. Partout la guerre existe, dans le monde physique comme dans le monde moral, dans l'âme humaine, comme dans la société. Ce principe de lutte, remarque Nietzsche, n'est que la conception de la rivalité de l'*Agon* hellénique, transposé dans l'univers, et le philosophe l'a tirée de son expérience personnelle. Elle devient l'énergie dynamique qui entraîne les êtres dans le mouvement universel. Les choses n'existent pas pour elles-mêmes, elles ne sont que *« des étincelles jaillies des épées qui se croisent dans la bataille cosmique »* (2).

Mais on peut se demander : Pourquoi la lutte existe-t-elle ? Pourquoi le conflit est-il le père de toute chose et pourquoi n'est-ce pas l'amour ? En admettant que tout est sorti du feu, Héraclite semble en inférer que le forfait est l'origine de l'Univers, et le devenir une sorte d'expiation. Il n'en est rien cependant. Nos évaluations morales, notre idée de justice et d'injustice, sont trop étroites. Comparées aux choses cosmiques, ce sont des préoccupations mesquines. Le monde en mouvement suit un ordre esthétique.

Le principe de la beauté est le troisième grand principe cosmique d'Héraclite. Artiste, il se figure la vie sous la forme d'un jeu de Zeus, de l'*Éon* innocent, immortel, qui ignore la morale et toutes les sanctions humaines.

(1) *Philosophenbuch*, W. X, p. 31.

(2) *Philosophenbuch*, W. X, p. 35.

L'Éon joue avec lui-même comme joue un enfant ou un artiste et, comme un artiste surhumain, il détruit les mondes pour en reconstruire d'autres sur la ruine des anciens. Il agit sans se soucier de rien, selon le besoin qui le pousse, et son jeu gigantesque se soumet sans effort à l'empire de la Loi (2).

C'est la morale du drame eschylien, où le bien et le mal, la sagesse et la passion, Apollon et Dionysos s'unissent et se soumettent à la discipline d'une harmonie supérieure. Ce monde est beau au regard d'un sage peu préoccupé d'agir et pour qui le monde n'est ni le meilleur, ni le pire des mondes possibles. Au-dessus des vaines convoitises, il place toute chose à son rang et reconnaît la nécessité de la souffrance humaine et de l'indifférence divine. Le premier, il proclamé la beauté du relativisme universel.

D'esthétique dans le monde cosmique, l'idéal de l'Ephésien devient aristocratique dans le domaine social, chose naturelle, puisque l'un ne va pas sans l'autre.

Héraclite est aristocrate de naissance et de tempérament. Issu d'une lignée de prêtres royaux, il jeta un défi au dogmatisme démocratique de son temps, et, à l'époque même où le peuple s'empara du pouvoir, il affirmait l'inégalité parmi les hommes et bravait la colère de ses concitoyens qu'il avait blessés en se retirant des affaires publiques. Aux démocrates susceptibles de son époque il osa dire que, si le singe est ridicule comparé à l'homme, un prudent homme comparé à un homme de génie est semblable à un singe. Il osa proclamer encore qu'un seul homme en vaut dix mille autres, s'il est le meilleur, et il flagella d'une cinglante ironie les Ephésiens qui bannirent de leur cité Hermodore, qu'il estime le meilleur citoyen. En somme, aucune pitié, aucune solidarité intuitive ne l'attirait vers le peuple, comme c'était le cas chez Empédocle et chez Pythagore. Sa franche fierté le lui interdisait.

(2) Ibid. p. 46 ; il va de soi que l'interprétation esthétique du gouvernement de l'« EON » chez Nietzsche est arbitraire et très en accord avec sa propre conception cosmique. Cf. DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*, fr. 52, 70, 88. Sur le rapport de l'évolutionnisme nietzschéen avec celui d'Héraclite, cf. CARL JOEL, *Nietzsche und die Romantik*, p. 78 sq. et 211 sq. et du même auteur *Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Anhang, Archaische Romantik, p. 174 et *Geschichte der antiken Philosophie*, p. 309.

Toutefois l'aristocratie d'Héraclite diffère de celui d'un hobereau frivole. Il est plus digne, car il résulte de la foi en une justice immanente au monde, justice supra-humaine qui n'admet pas la superficielle égalité parmi les hommes et punit ceux qui prétendent l'établir par la force. Elle replacera les choses dans leur ordre naturel. Elle exercera son pouvoir autant dans la vie sociale que dans l'univers cosmique. Il en découle pour l'homme une obligation morale. Il faut qu'il combatte pour la loi comme pour sa cité, et qu'il soutienne l'ordre dans l'État. Mais, tout en préconisant les vertus civiques, Héraclite désapprouve chez ses concitoyens leurs tendances particularistes et propose même une alliance avec les voisins barbares afin de préserver la patrie des révolutions et des guerres et d'élargir son champ d'activité (1).

Héraclite est non seulement l'aristocrate parmi les citoyens, mais il est encore supérieur aux hommes d'élite de son époque. Il offre l'image du philosophe parfait et son œuvre jette un éclat universel. Nietzsche n'a pas conçu d'idéal humain plus élevé que celui d'Héraclite que son cœur ambitieux aspirait à égaler.

Héraclite dit : *Je me suis cherché et sondé moi-même* ; il sut appliquer le commandement du dieu delphique. Son système entier repose sur l'investigation de son âme dont la profondeur l'étonna (2). Une existence d'homme ne suffisait pas à épuiser son expérience personnelle. Il était riche, trop riche même et comme Zarathoustra il possédait *la vertu de donner*. Il ne sut que donner, sans jamais vouloir prendre ni être débiteur des autres. C'est pourquoi il méprise les connaissances des rhapsodes loquaces, les sciences superficielles qu'on peut apprendre, puisque celles-ci ne nous enseignent rien sur nous-mêmes. Il n'estime que la sagesse intuitive qui est son œuvre. Établir et fonder des valeurs, combien cela est-il supérieur au travail puéril des érudits : Il sait qu'il est capable de mener à chef cette tâche. Sa philosophie, plus originale que toutes les autres, peut fournir la matière à beaucoup de systèmes. Elle ne périra pas, car les hommes auront besoin d'elle dans tous les temps.

(1) Cf. *Philologica* III : Die vorplatonischen Philosophen : § 10 p. 167 sq.

(2) DIELS, *Fragments*, 101, 50, 108, et 45.

L'humanité a toujours besoin de la vérité, donc elle aura toujours besoin d'Héraclite (1).

Mais lui, le dispensateur de la sagesse n'avait point besoin de la gloire pour connaître sa valeur. Il méprisait les hommes avec raison. Aucun ne l'égalait et il ne tolérerait pas qu'on les lui comparât et se montrait jaloux du culte que les hommes vouaient aux dieux, aux poètes et aux philosophes ; on sait sa haine des poètes, comment il railla la science présomptueuse des penseurs illustres (2). Loin de briguer l'approbation des foules ignorantes, il choisit le chemin le plus difficile pour parvenir à son entéléchie. Les valeurs historiques, la civilisation, la science éphémère n'ont pas de mérite à ses yeux. Selon Nietzsche, ce mépris des valeurs *actuelles* caractérise toute grande nature philosophique.

Mais Héraclite se distinguait des autres physiciens encore en ceci qu'il ne se sentait pas attiré vers les hommes par quelque pitié ou par un sentiment de solidarité qui unit les êtres vivants. Il ne connut pas cette ferveur mystique, qui, comme par magie, abat les barrières qui séparent les hommes de génie du troupeau. Il ne pénétra et n'eut besoin de pénétrer que son monde intérieur, c'est pourquoi le séjour près d'un temple solitaire et la compagnie des enfants au cœur simple lui suffisaient. Nietzsche-Zarathoustra mènera un jour une existence pareille.

Un tel homme semble ne pas pouvoir vivre dans la société des hommes ordinaires et ceux-ci ne le comprennent jamais, car ils ont peu confiance dans la recherche de la vérité. Volontiers ils pensent que celle-ci conduit aux abstractions stériles. Ils confondent le philosophe qui combine les valeurs avec l'érudit qui tâtonne. Ainsi, il est nécessaire de rappeler aux hommes que sur cette terre ingrate a vécu jadis un penseur comme Héraclite qui mit en œuvre les plus rares possibilités d'une *Vie philosophique*. Par son exemple, Héraclite démontre aux plus sceptiques quelle joie, quelle satisfaction à nulle autre pareille peut donner la recherche philosophique. Représen-

(1) X. W. 45 : Die Welt braucht ewig die Wahrheit, also braucht sie ewig Heraklit

(2) DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*, 40, 56, 104. Sur le mépris des poètes, des mauvais maîtres de la sagesse, voir chez : KARL JOËL, *Geschichte der antiken Philosophie*, Bd. I, Der kosmische Absolutismus des VI. Jahrhundert v. Ch. Heraklit, p. 289.

sentée, professée par de tels hommes, la philosophie gagne en profondeur et en beauté. Si ce maître royal n'avait pas passé devant nous, jamais nous ne croirions à une semblable grandeur d'âme.

Affranchi de toute servitude, il parcourut la *Voie du créateur*, comme Zarathoustra il eut la force et aussi le droit de gravir le sentier de la grandeur.

Héraclite accomplit l'idéal de Nietzsche au point de vue cosmique, esthétique et social, mais il y a un point où Héraclite ne satisfait pas son admirateur, car tout en affirmant la fusion de tous les contraires et le Devenir éternel, il n'attribue aucun but aux jeux de Zeus. D'un jeu cosmique à l'autre, on ne peut constater aucun progrès, car un jeu n'est pas un travail créateur. Le mouvement de l'Ephésien est aussi vain que l'Être immuable de Parménide. Plus tard seulement Nietzsche s'en rendra compte, lorsqu'il parlera de l'*optimisme d'artiste chez Héraclite*, mais à l'époque où nous sommes, il lui attribue encore sa propre foi en un but, un *Telos* de l'évolution. Il affirme avec lui : Tout coule, — mais pour ajouter aussitôt : *Tout coule vers un but certain*. Appliquant le dynamisme cosmique de l'Ephésien à la civilisation, Nietzsche devait penser ainsi. Une civilisation n'est achevée, par nature, en aucun moment de son existence. Elle ne subsiste que par une action progressive et dirigée vers un but. Le flux éternel est l'élan, l'Eros puissant qui porte les hommes et leurs œuvres vers ce terme qui, lui-même, exerce sur les êtres une attraction irrésistible.

Cette pensée n'appartenait guère au vieux philosophe ionien. Celui-ci comprenait peut-être mieux que Nietzsche la relativité des mouvements et des efforts humains. Il est possible aussi qu'il se rendait compte que le but se rapproche de nous et que c'est nous qui nous arrêtons. Il est bien possible, à juger d'après certains de ses fragments, qu'il voit en l'homme l'être qui établit les valeurs, mais aussi l'être aux moyens insuffisants (1).

§ 3. Les maîtres de la Grande Grèce

1^o *Les Éléates*. — Tandis que Nietzsche admire en Héraclite le penseur tragique et le dynamisme cosmique, Par-

(1) Cf. DIELS, fr. 85 : « Il est dur de lutter contre son cœur, car on achète tous ses désirs au prix de son âme. — et : fr. 53 : Le Conflit est le père de toutes choses »

ménide et son école représentent à ses yeux le principe ennemi, la logique statique de l'univers.

Nietzsche en veut d'abord au concept de l'unité des Éléates. Parménide, le premier, s'obstine à faire disparaître du monde les antinomies dont s'était nourri Héraclite, et il réduit toutes choses à l'Être un, froid, mort et immobile. Affirmation hardie qui équivaut à une négation de la vie. Ce besoin d'unité chez Parménide témoigne d'un manque de sensibilité religieuse et mystique et d'une soif excessive de certitude, ce qui est un signe de pauvreté intérieure (1).

Il faut remarquer cependant qu'à Xénophane, le premier Éléate, Nietzsche reconnaît un profond sens moral et une passion mystique qui l'aurait conduit à proclamer l'unité de toute chose, le repos des êtres dans la vision de la paix divine. Il lui attribue le besoin d'ennoblir, de purifier et de guérir les hommes. Xénophane est si libre d'esprit, si affranchi des préjugés grecs qu'il osa désapprouver sans ménagements les mœurs helléniques, les engouements de ses contemporains pour les jeux gymnastiques, puisque, dit-il, *la sagesse vaut plus que la force des athlètes et la vigueur des coursiers*, leur adoration pour Homère et les dieux violents, sanguinaires et adultères. C'est par opposition à la mode vulgaire que ce rhapsode spéculatif affirme l'unité de dieu, de la nature, de l'âme et de la vie (2).

Cependant Nietzsche s'obstine à nier tout rapport entre Xénophane et Parménide (3). Ce qu'il réprouve le plus chez ce dernier, c'est la critique appliquée à notre appareil sensoriel, la séparation des sens et de l'intelligence qui conduisit à celle du corps d'avec l'esprit. Par elle, le prophète de l'unité parfaite devient un dualiste

(1) Cf. *W. X.*, p. 58. « *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* ». « Accordez-moi une seule certitude, ô dieux, pas plus grande qu'un mince radeau sur lequel je puisse m'étendre dans la mer d'incertitudes. »

(2) Cf. *W. X.*, *Philosophenbuch*, p. 52 sq. — DIELS, *Fragmente*, 2, 3, 17 sq, § 5. Sur le monisme de Xénophane cf. KARL JOËL, *Geschichte der antiken Philosophie* I, p. 394 sq.

(3) Cf. *W. X.*, p. 53. « Ce fut par hasard, dit Nietzsche, que Xénophane et Parménide enseignèrent dans la même ville ; ils ne forment point école et n'ont rien en commun. » Opinion contestable au point de vue historique. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, 986 et JOËL, *Geschichte der antiken Philosophie*, Bd. I, p. 415 sq. Parménides.

dangereux qui renie le monde extérieur afin de s'abîmer dans celui des abstractions pures (1).

La séparation de l'Être et du Non-être, la mise en question de la dualité des mondes sépare les Éléates de tous les physiciens d'alors. Ils ne sont plus des chercheurs naturalistes, car, en niant le monde extérieur, celui-ci ne leur offre plus aucun intérêt.

Au point de vue esthétique, la doctrine de l'Eléate est inacceptable. Le maître renie la beauté grecque qui repose sur la parfaite harmonie entre le corps et l'esprit et qui flatte les sens. En combattant les antinomies, il condamne de même le principe dramatique, l'opposition féconde entre la sagesse et l'élan vital, entre Apollon et Dionysos. Cette doctrine éléate est sans saveur, sans couleur, sans âme et sans forme.

Comme Nietzsche ne trouve en elle aucune beauté esthétique, il ne lui reconnaît pas non plus de valeur éthique. Parménide est dépourvu de *chaleur morale* et de cette profonde passion de foi qui anime les penseurs hindous. Sa froideur le rend stérile (2). Nietzsche en tire une conséquence au point de vue social. Pour la civilisation, Parménide représente le principe mauvais. La civilisation est par nature l'œuvre toujours imparfaite et toujours en marche vers un achèvement désiré. Sa raison d'être est dans ce mouvement, dans ce travail de l'esprit et des sens et dans notre foi en la valeur de l'existence extérieure. Le repos éternel, la cessation du mouvement est pour elle la mort.

Jamais peut-être Nietzsche n'a méconnu davantage l'idéaliste qu'est Parménide. Celui-ci, sans doute, s'oppose à la vie débordante des Grecs, mais non point par un besoin kantien de certitude, comme le veut Nietzsche, mais plutôt par un désir de vivre porté jusqu'à ses limites extrêmes, jusqu'au mépris des phénomènes physiques auxquels croient les naïfs. Son désir de perfection même est un besoin d'équilibre hellénique et un besoin très moral, puisque l'Être parfait est *sain, sans défaut et sans douleur*. Ainsi le principe qui soutient le monde n'est-il point une vide abstraction logique, mais l'Eros qui dissout les haines et unit les êtres et dont Nietzsche ne comprendra la valeur

(1) W. X, p. 56 sq.

(2) W. X, p. 47 sq.

sociale que chez Empédocle qui s'inspira du grand Eléate (1).

Aussi Parménide n'est-il point un théoricien détaché du monde des sens et un ennemi de la vie. Son culte pour elle prit seulement une forme différente de celle des Ioniens passionnés. Comme l'a si bien démontré Karl Joël dans sa *Geschichte der antiken Philosophie*, les Eléates représentaient le génie de la Grande Grèce, de la prairie fertile, du peuple agriculteur. Grâce à ce culte de l'ordre, digne d'un législateur romain, ils imposèrent à la vie des lois et des formes fixes, se servant à cet effet de l'analyse logique. Ainsi ils font contrepoids à la nerveuse mobilité et au lyrisme des Ioniens (2).

2. *Pythagore et les Pythagoriciens*. — Nietzsche n'arriva pas à consacrer aux Pythagoriciens une étude aussi fouillée qu'il l'eût voulu. Le *Livre des philosophes*, resté fragmentaire, n'en parle pas et dans son cours universitaire de 1873, Nietzsche ne dit que quelques mots de Pythagore (3).

Nietzsche ne reconnaît guère de mérite scientifique à Pythagore. Il l'entoure d'une auréole mythique, le nomme : incarnation d'Apollon (4), et le regarde comme un réformateur religieux sans prédécesseurs. Il admire sa théorie de la métempsychose et surtout la doctrine de la renaissance éternelle de la vie. Quelle vénération de la personnalité humaine, quelle horreur de la mort et quelle volonté de vivre jusque dans l'éternité ne révèle-t-elle pas ! Plutôt que d'admettre comme Anaximandre que l'homme meurt pour retourner au néant, Pythagore voulait conquérir cette éternité par de longues épreuves. Jamais homme ne fut plus ivre d'immortalité, d'action projetée à l'infini que ce sobre fanatique, qui, un des premiers, enseigna à Nietzsche à *aimer l'éternité*.

Pythagore fut aussi le premier à faire école et à orga-

(1) DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*, fr. 8, 44, 49, 1, 29, 33, 48. Sur l'EROS de PARMENIDES, ibid. fr. 12 et 18. et CARL JOEL, *Ursprung der Naturphilosophie*, pp. 97, 108 sq. et *Geschichte der antiken Philosophie*, Bd. I, p. 450.

(2) CARL JOEL, *Geschichte der antiken Philosophie*, I Der Geist Grossgriechenlands, p. 235 sq.

(3) *Philologica*, III, Die vorplatonischen Philosophen ; § 9, Pythagoras, p. 158 sq. Nietzsche y traite séparément Pythagore et les Pythagoriciens, ordre que nous n'avons pas adopté dans la présente étude dont le sujet n'est ni historique ni philologique.

(4) *Ursprung und Ziel der Tragödie*, W. IX, p. 71.

niser la communauté d'hommes élus qui menaient une *vie philosophique*.

Tout en s'inspirant d'une pensée religieuse fort ancienne, il révolutionna toute l'existence des hommes en leur imposant une règle pour chaque action du jour. Dans un cercle étroit, Pythagore, en thaumaturge puissant, fonda à lui seul une tradition.

Malheureusement le réformateur de la vie grecque ne réussit pas en toutes choses. Les Crotoniates, auxquels il avait donné de si bonnes lois, ne surent pas l'apprécier et finirent pas l'exiler. Pythagore, pour attirer à lui des disciples eut même besoin d'un véhicule mystique de la pensée ; tant il est vrai que beaucoup d'ambitieux n'adoptent un idéal que par quelque mesquin espoir en une récompense dans l'au-delà. Et combien d'entre eux ne saisissent dans une doctrine nouvelle que les éléments qui la rattachent à des superstitions anciennes.

Si Nietzsche avait compris à ce moment-là combien il est dangereux d'attirer le peuple par des promesses eschatologiques, il aurait fait un grief à Pythagore d'avoir consenti à user de ces moyens de charlatan.

Enfin Pythagore ne sut pas créer la forme d'art par excellence, la tragédie panhellénique, philosophique à la fois et religieuse qui concilie tous les particularismes en enseignant aux Grecs belliqueux la piété et en leur insufflant une foi pure et logique. Il faut en imputer la faute, dit Nietzsche, à l'impérialisme néfaste des Athéniens qui étouffaient les cités moins puissantes.

En définitive, Pythagore fut pour Nietzsche le symbole modèle du penseur initiateur, le Pindare de la philosophie, qui, plein de pitié pour tous les êtres vivants, réforme le monde, légifère sur les âmes et qui, par l'exemple de sa vie, renouvella la civilisation hellénique.

Comme le divin Platon, Nietzsche éprouva une secrète envie pour ce philosophe-prêtre dont il eût voulu suivre l'exemple.

Les Pythagoriciens. — Dans la doctrine des Pythagoriciens, trois choses étroitement liées entre elles ont particulièrement frappé Nietzsche. 1^o leur doctrine du nombre ; 2^o leur interprétation de la musique ; 3^o l'idée du retour éternel.

Dans son *Pessimisme esthétique de Nietzsche*, Charles Andler a remarqué avec raison que dans son cours de 1873

Nietzsche releva seulement les mérites physiques de leur doctrine (1). Nietzsche y constate avec satisfaction que les Pythagoriciens, tout en partant de l'éléatisme unitaire, parvinrent les premiers à réfuter l'Être-un absolu, à affirmer la multiplicité des éléments cosmiques et à ne considérer l'unité que comme le résultat d'un développement, l'aboutissement d'un effort constructeur.

L'apologie des sciences mathématiques leur servit de point de départ à la physique mathématique. L'essence des choses réside, selon eux, dans les proportions numériques. Ils innovèrent la science physique en réduisant toutes les qualités à des quantités, en exprimant les forces impendables de la nature par des formules mathématiques, ils jetèrent ainsi avec Démocrite les fondements des sciences naturelles.

Il est vrai toutefois que les Pythagoriciens ne tirèrent pas de leur découverte toutes les conséquences possibles, et n'en saisirent pas toute la portée révolutionnaire. Pour eux, les nombres n'étaient pas un moyen de recherche comme les métonymies, mais des forces sacrées, motrices des corps célestes, de la lumière, et des harmonies. On en trouve la preuve chez Philolaos et ses disciples qui greffèrent sur leur doctrine physique une foi philosophique et mystique (2).

Cette philosophie mystique est étroitement unie à leur conception de la musique, qui en est pour ainsi dire toute baignée :

Toute chose est nombre ; cela signifie pour les hommes que tout est accord de sons, tout est musique. Les sons offrent aux Pythagoriciens une preuve sensible du rôle des nombres dans le monde. Et, s'il y a une philosophie issue du génie même de la musique, c'est celle qui croit à l'harmonie des sphères (3) ».

En disant que tout est harmonie, les Pythagoriciens considéraient le monde en musiciens et unissaient dans un même amour intellectuel les harmonies sphériques et la simple loi des proportions rythmiques.

Ces philosophes sacerdotaux cependant insistèrent bien plus sur l'ordre que sur l'élan passionné qui caractérise

(1) Philologica, III, Die vorplatonischen Philosophen, § 16, p. 214. CHARLES ANDLER, *Le Pessimisme esthétique de Nietzsche*, Livre II, chap. I, les philosophes présocratiques, p. 115.

(2) CARL JOEL, *Ursprung der Naturphilosophie*, Rythmus und Harmonie, p. 176 sq.

(3) Cf. Philologica, III : Die vorplatonischen Philosophen, § 15, die Pythagoreer, p. 217.

la musique dionysiaque. De même qu'ils endiguèrent le fleuve des sons par la mesure et par la forme, de même ils dominèrent les passions immodérées des hommes par une pensée claire, mathématiquement ordonnée.

Les Pythagoriciens n'étaient d'ailleurs pas exclusivement rationalistes. Leur doctrine, conforme à la tradition du maître, renferme l'idée d'un développement progressif, non seulement dans l'univers physique, mais encore dans le domaine moral. Croyant à la métempsychose, ils admettent que l'homme traverse de nombreuses existences. Le disciple, fidèle à la règle sacrée, s'élève de degré en degré dans ses migrations successives. Comme la vie humaine n'était qu'un fragment dans l'évolution universelle, il leur fallait l'éternité pour atteindre la perfection du génie humain.

La doctrine de la métempsychose rappelle la dernière grande idée pythagoricienne qui agira fortement sur la pensée de Nietzsche : l'idée du retour éternel.

Dans son cours universitaire, Nietzsche n'y fait qu'une brève allusion en parlant de la cosmogonie des Pythagoriciens :

Quand les astres reprendront, à un certain moment de leur révolution, la même position qu'ils occupent dans l'instant présent, non seulement les mêmes personnes, mais encore les mêmes actions paraîtront (1).

Et dans la « Deuxième considération intempestive », écrite en automne 1873, il ébauche le sujet. Si on admet que la Renaissance italienne a été l'œuvre d'une centaine d'hommes supérieurs, pourquoi ne pourrait-on pas en inférer que le même événement pourrait se répéter à l'époque actuelle :

Au fond, ce qui a été possible autrefois ne saurait se reproduire une seconde fois, à moins que les Pythagoriciens n'aient raison de croire qu'une même constellation des corps célestes amène, jusqu'au plus petit détail, les mêmes événements sur la terre, de sorte que, quand les étoiles occuperont la même position les unes par rapport aux autres, un stoïcien s'unira à un épicurien, César sera assassiné, et, de nouveau, dans d'autres conditions on découvrira l'Amérique (2).

Pourtant Nietzsche n'accepta pas alors cette inférence. Reproduire artificiellement un événement du passé dans

(1) Ibid. p. 222 sq.

(2) Cf. *Considérations inactuelles*, II, De l'utilité et des inconvénients des études historiques, p. 142-143.

un monde nouveau lui paraissait un effort malheureux pour soumettre les individualités d'autrefois à des conditions nouvelles et totalement différentes. Il repoussait cette doctrine avec la même ironie que beaucoup de modernes opposent aux paradoxes de la théorie d'Einstein.

Nietzsche ne gardera pas toujours cette attitude et nous le verrons, reprenant cette théorie, en tirer des conclusions morales toutes nouvelles.

Nietzsche semble avoir oublié à dessein une innovation pythagoricienne : l'admission des femmes dans les ordres sacrés. Son idéal nettement viril n'accordait aux femmes qu'un rôle secondaire.

D'une manière générale, Nietzsche manifestait une sincère vénération pour la doctrine et la vie des Pythagoriciens chez qui la raison, l'art et la foi s'unissaient et s'équilibraient. Il aimait aussi à se les représenter vivant dans ces cités opulentes de la Grande Grèce qui furent pour l'Hellade ce que l'Amérique est pour les peuples modernes (1).

Les théories nouvelles y trouvaient un terrain plus fécond, un air plus libre et un champ d'activité autrement plus vaste que dans les cités querelleuses de la mère-patrie, *sœur de la pauvreté*. Comme il le fera pour la philosophie d'Anaxagore, Nietzsche approuva leur distinction entre les deux doctrines, l'une secrète et l'autre publique, qui témoignait de leur aristocratie et de la haute conception qu'ils avaient de leur mission civilisatrice.

3. *Empédocle d'Agrigente*. — C'est le dernier des maîtres philosophes de la Grèce occidentale et, à côté d'Héraclite, le modèle le plus attachant du philosophe prophète. C'est, pour ainsi dire, un Pythagore démocrate qui s'oppose au philosophe solitaire que fut Héraclite. Sa conception métaphysique et éthique du monde n'a plus la simplicité qui caractérisait celle des anciens maîtres de Ionie. En elle se confondent la foi optimiste en l'évolution cosmique et la considération mélancolique sur le triste sort des hommes.

Nous n'examinons pas ici la théorie cosmogonique du philosophe qui est très connue, mais plutôt sa philosophie morale et son rôle social.

La terre, enseigne-t-il, est le théâtre de la haine, du *Neîkos* éternel. Les hommes sont des dieux déçus, chargés

(1) CARL JOEL, *Geschichte der antiken Philosophie I*, der Geist Grossgriechenlands, p. 325 sq.

de crimes depuis l'origine des mondes et poursuivis par l'*Anankè*. Le philosophe lui-même est un dieu banni, exilé dans la vallée habitée par les hommes et de son état de douleur il tire une plainte pathétique. Il méprise les hommes et en même temps il se sent souillé par leurs vices. Il éprouve de la pitié pour leur faiblesse et blâme avec sévérité leur folie, leur étroitesse de vues et leur manque de bonté. L'équilibre des forces, le règne de l'amour, de la paix cosmique et morale n'est qu'un rêve que les hommes s'appliquent tous les jours à détruire (1). Pourtant, dans certains fragments, il reconnaît comme Héraclite, la nécessité de la lutte (2).

Son admiration pour le cosmos, son amour de la beauté dans la vie organique forme un contraste saisissant avec le désespoir où le plonge le spectacle de l'humanité.

La doctrine entière d'Empédocle sur le règne alternatif de l'amour et de la haine dans l'univers se revêt d'une beauté dramatique, semblable à celle de l'éternel devenir chez Héraclite. Elle concilie l'idée de l'Être-Un des Éléates avec la foi en l'évolution.

La conception d'un ordre dans l'univers et du désordre dans la vie humaine amena le penseur à réformer la société afin de rétablir l'équilibre perdu.

Il se jeta dans l'action avec ardeur, fut productif dans tous les domaines, capable en tout : thaumaturge, médecin, ingénieur, canalisateur des fleuves, orateur et maître dans l'art de gouverner la cité. Sa suprême ambition fut de dominer les hommes par la séduction de sa personne. Il sut bien entretenir son prestige auprès du peuple et quoiqu'ayant dédaigné une couronne royale qu'on lui avait offerte, il emprunta à la royauté toutes les apparences qui éblouissent les yeux des peuples méridionaux si sensibles à la beauté (3). En effet, il inaugura une royauté nouvelle, toute spirituelle, qui se concilie avec des revendications nettement démocratiques.

(1) DIELS, Fr. 112, 115, 118 sq. 128, 145, 136.

(2) Ibid. fr. 100, 102, 107 et 110.

(3) Cf Philologica III, p 193 — Nietzsche y décrit en termes pittoresques l'aspect du philosophe magicien : « Il s'avavançait, vêtu de pourpre, portant une ceinture d'or et des sandales d'airain et sur sa tête une couronne delphique fut posée. Sa longue chevelure flottait au gré du vent et son regard était auguste et sombre ; partout où il paraissait, des esclaves le suivaient ». Plus tard, Nietzsche représentera Zarathoustra comme Empédocle, orné de la couronne de roses, s'avavançant pareil à un dieu au milieu des mortels.

Mais, dans la société, le philosophe doit accomplir une fonction plus haute encore que celle d'un habile conducteur des foules. Il faut qu'il soit le réformateur religieux des Grecs. Comme c'était la diversité des cultes qui séparait le plus les Grecs, le renouvellement de la vie devait commencer par une réforme religieuse. Empédocle prit cette tâche très au sérieux. Partisan de la doctrine pythagoricienne et éprouvant de la pitié pour tous les êtres, il n'admit pas les sacrifices sanglants ni les repas où les convives mangeaient la chair des victimes. Conscients de notre parenté avec tous les êtres vivants, il importe que nous nous dépouillions de nos appétits carnassiers et nous élevions peu à peu par une lustration sacrée (1). Le philosophe, le premier, doit réparer les maux consommés par la *Haine*, et répandre parmi les hommes l'*Amour* qui apaise et qui lie.

Appelé comme Pythagore à créer la tragédie panhellénique, il chanta à Olympie son poème des lustrations.

Mais quelle était l'attitude du peuple à l'égard du penseur ? Le peuple ne le comprit pas. Personne ne comprit sa volonté libératrice, la piété fervente qui poussa le grand homme vers les humbles, ni la juste fierté qu'il nourrit pour son œuvre. Son effort se brisa contre le rempart des institutions établies, l'orgueil méfiant, le souci de conserver ses privilèges, la dureté jalouse des castes et contre la faiblesse d'âme et la versatilité de la foule, facile à séduire, mais prompte à retomber dans la routine. Empédocle n'acheva point son œuvre et, banni de la cité, mourut à l'étranger.

C'est le caractère le plus digne d'intérêt, le plus proche de Nietzsche, bien que moins sublime qu'Héraclite. Sa nature était aussi compliquée et riche en aspects que sa doctrine :

C'était la nature la plus bigarrée et la plus contradictoire de toute la philosophie présocratique : l'âge du mythe, de l'orgiasme meurt avec lui, mais en même temps, il incarne le Grec nouveau qui est à la fois homme d'État, orateur, propagateur des lumières, allégoriseur et homme de science et d'observation. Deux âges en lui se combattent et se mêlent. Il est en tout un homme « agonai » (2).

Sur ce point, Nietzsche dit vrai : deux âges se livrèrent bataille en ce lointain précurseur du vitalisme moderne.

(1) DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*, 137, 139, 140.

(2) *Philologica*, III, p. 201.

comme en Nietzsche l'ancienne sensibilité romantique se heurtait à la pensée moderne. Empédocle — comme Nietzsche — éprouva la fièvre de renverser un monde ancien et la joie extatique d'édifier le temple d'une démocratie nouvelle.

Le culte de la vie, la haine pathétique de la guerre, le démocratisme et la science naturaliste tout ensemble préludent au rêve du Zarathoustra moderne qui réunit autour de lui les civilisations d'Europe et plante le jardin du surhumain sur la terre de la nouvelle démocratie (1).

Considérée dans l'ensemble, cette conception du penseur antique était-elle juste? Il est difficile de se prononcer sur ce point, mais, lors même que Nietzsche, comme tant d'historiens modernes, aurait prêté au philosophe d'Agrigente des idées par trop modernes, nous inclinons à croire qu'il comprenait mieux qu'un honnête érudit le caractère, les conflits et les élans d'un apôtre. Peut-être au sujet d'Empédocle, comme au sujet de tant d'autres grands hommes du passé, la légende est-elle plus près de la vérité que de l'histoire.

Nietzsche nous a laissé le fragment d'un drame, intitulé : *Empedokles*. Nous en possédons le scénario et de nombreux projets qui nous permettent de reconstituer la marche de l'action. Ch. Andler consacre à cette œuvre une belle étude à laquelle nous renvoyons le lecteur (2).

Ce qui nous intéresse, c'est le problème moral qui fait le fond du drame.

Empedoklès, le héros de la pièce, possède une sagesse surhumaine qui conduirait le peuple, s'il la comprenait, à la terreur et au suicide. Mais les hommes, trop accaparés par la vie animale ne s'intéressent pas aux spéculations philosophiques. La mort leur est odieuse, ils veulent vivre à tout prix, fût-ce au prix d'un mensonge. Mais le philosophe paie de la mort le privilège de la connaissance et son audace à la proclamer.

Quel enseignement devons-nous tirer de ce conflit

(1) Ainsi parlait Zarathoustra : De la nouvelle idole, p. 69, et *Biogr.* II p. 298.

(2) Cf. CH. ANDLER, *La jeunesse de Nietzsche*, Livre II, chap. III. II. Le fragment d'Empédocle et l'idéalisation d'Ariane-Cosima, p. 194 sq. et sa critique si juste des idées de Nietzsche, p. 202 sq. — « Sommes-nous libres de prendre à rebours une évolution naturelle? Comment penserions-nous par mythes, quand nous nous sommes habitués de penser par idées claires? »

tragique, et comment un philosophe doit-il agir? Que nous faut-il choisir, la vérité qui dissout et qui tue les traditions, la patrie, la religion, ou le mensonge heureux et routinier qui aide à conserver les vieilles coutumes? Peut-être, cependant, la question n'est-elle pas bien posée ainsi. Toute vérité philosophique ne détruit pas la vie, il existe une autre sagesse qui la nourrit et qui l'élève. Mais il est impossible de dresser une table des valeurs nouvelles sans briser quelques anciennes tables.

Nietzsche ne résout pas le problème, mais reste en suspens entre la thèse et l'antithèse. Il ne prend pas l'attitude du juge mais défend plutôt la cause du philosophe et accuse le peuple qui reste sourd au message du penseur. Il ne croit pas en une Némésis vengeresse qui frappe aussi bien le novateur téméraire que les hommes frivoles.

A notre sens, il manque à l'Empédoclès de Nietzsche la sagesse qui conçoit avec calme la mort et la vie, les aspirations des hommes d'élite et les désirs des âmes médiocres. Zarathoustra, plus tard, comprendra mieux les différents aspects de la vie, les actions des héros comme celles des humbles (1).

§ 4. Les grands rationalistes

A la mobilité, l'ardeur lyrique, le dogmatisme pas-

(1) C'est en comparant le fragment de Nietzsche avec le drame lyrique d'Hoelderlin qu'on constate le mieux les défauts de la tentative nietzschéenne. Le doux romantique a une notion plus claire du tragique que Nietzsche et il dessine mieux que lui le caractère du héros et de ses comparses. Le crime de son Empédocle, étant de nature morale et non métaphysique, nous touche de plus près. Par son savoir orgueilleux il a semé la révolte dans le peuple, mais il reconnaît sa faute et se réconcilie avec des dieux dont il est l'égal, puisqu'il est un des constructeurs de l'avenir.

L'idéal social d'Hoelderlin est remarquable par sa largeur de vue et sa hardiesse. L'Empédocle d'Hoelderlin voit surgir à l'horizon la démocratie nouvelle, le droit égal pour tous et il concilie le rêve du progrès social avec l'idéal de beauté hellénique.

Nietzsche trouve encore exprimé chez Hoelderlin l'idée du retour éternel qu'il projeta dès lors d'incorporer à sa propre œuvre sur Empédocle. Hoelderlin exprime cette idée en ces termes : « Le livre du sort s'ouvrira à tes yeux....

Va, et ne crains rien,

D'un retour éternel toutes choses reviennent

Et ce qui doit échoir, est déjà accompli. »

(Geh, fürchte nichts, es kehret alles wieder, — und was geschehen soll, ist schon vollendet.) La traduction française est de CHARLES ANDLER, *Précurseurs de Nietzsche*, p. 81.

sionné des grands précurseurs, succèdent le calme, la clarté d'esprit, la raison des deux derniers naturalistes présocratiques, Anaxagore et Démocrite, qui continuent, élargissent les systèmes de leurs devanciers et en qui Nietzsche admire des propagateurs de lumières, des défenseurs de la raison, — et les pôles opposés à sa propre nature. (1)

1. *Anaxagore de Clazomènes*. — En tant que physicien, Anaxagore est supérieur à ses maîtres d'Elée, qui, incapables d'expliquer l'origine du mouvement, l'avaient déclaré une illusion des sens. Disciple indépendant, Anaxagore émit le premier une hypothèse sur ce phénomène. Le *Nous* est le moteur primordial, insubstantiel, et au-dessus de toute loi. Libre d'agir ou de laisser l'univers dans le chaos originel, il donna au monde, à un certain moment, une impulsion première. Par un mouvement rotatoire, il tria les éléments. Le semblable rejoignit le semblable. Tout ce qui est lourd, sombre, froid et humide fut ramené au centre du cyclone et le tourbillon rejeta aux extrémités les éléments ténus, lumineux, chauds et secs. Ces parcelles de matière incandescente, projetées aux confins des mondes, illuminèrent et réchauffèrent le tout. C'est ainsi que les astres se formèrent et leur orbite fut tracée.

Dans cette conception, Nietzsche approuve l'aspect mécanique et rationnel qui dépouille de son mystère le gouvernement des mondes et réduit l'élément divin au choc initial donné par le *Nous*. Mis en mouvement, les éléments s'ordonnent selon la loi qui leur est inhérente.

Nietzsche admire davantage encore le côté esthétique de ce système. Le *Nous* d'Anaxagore est un artiste, le génie de la mécanique et de l'architecture le plus puissant qui soit. Par les moyens les plus simples, le maître crée les formes parfaites et les mouvements réguliers. Il est l'auteur d'une architecture pour ainsi dire mobile. Nietzsche évoque Anaxagore exposant sa pensée en face du Parthénon :

Le devenir n'est pas un phénomène moral, mais c'est une pure œuvre d'art. Et, en ce faisant, il désigne Phidias, l'Anaxagore de la statuaire et compare entre eux le cosmos, œuvre d'art gigantesque et le Parthénon l'œuvre d'art parfaite (2).

(1) *Philosophenbuch*, W. X, p. 72-92.

(2) *Das Philosophenbuch*, W. X, § 19, p. 87-88. Il y dit : « Es ist, als ob Anaxagoras auf Phidias deutete und angesichts des ungeheuren Künstlerwerks, des Kosmos, wie vor dem Parthenon, uns zurief ».

Religieux par amour du beau, il traita des choses physiques avec une crainte mystique, et contempla le ciel étoilé avec la piété d'un ancien Athénien assistant à une tragédie de Sophocle.

La conception mécanique et esthétique de l'univers, quoique dépourvue de toute prétention éthique, exerça néanmoins une forte action morale sur les nobles Athéniens, amis et compagnons d'Anaxagore. Mais cette action ne s'exerça que sur une élite, car Anaxagore éloignait la foule.

Pour les Athéniens de haute culture, cette doctrine était mieux qu'une explication rationnelle de l'univers, — plus claire et plus satisfaisante que les théogonies des poètes. Elle fut une religion de libres penseurs pour Périclès et ses amis, qui, désormais, ne se servirent de la mythologie populaire que comme d'un langage symbolique.

Les écrits et les œuvres des amis d'Anaxagore attestent cette influence. Euripide divulgua dans ses drames le secret de la conception antimythique de l'univers et jeta ainsi le trouble dans le cœur de la foule.

Mais le disciple le plus remarquable d'Anaxagore fut Périclès, auquel le philosophe aida non seulement à découvrir l'ordre dans les choses divines et humaines, mais aussi à dominer ses passions. Il lui communiqua de même l'envol de la pensée, la parfaite maîtrise de la parole ; en lui donnant la sagesse et l'éloquence, il lui transmit l'art de gouverner le peuple *sans sceptre et sans glaive*.

Entraîné par son admiration, Nietzsche évoque l'Olympien de marbre, enveloppé immobile dans son manteau, parlant au peuple d'Athènes sous un ciel clair :

Périclès orateur... fut l'image du NOUS qui s'est construit une demeure parfaite. Il fut la visible incarnation de la force artistique, qui bâtit, meut, divise, ordonne et enfin contemple l'univers... Périclès emporta comme dans un mouvement rotatoire du Nous toutes les idées dans un tourbillon irrésistible et lorsqu'il atteignit son but, il constata qu'il venait de transformer le peuple tout entier (1).

Malgré la prudence des initiés, la doctrine d'Anaxagore pénétra peu à peu les masses. Les défenseurs de la tradition ne tardèrent pas à découvrir dans cet étranger un principe mauvais, un révolutionnaire dangereux, un ennemi des dieux, des mystères et des cultes de la cité.

(1) *Philosophenbuch*, W. X, p. 89.

Est-il nécessaire encore de remarquer que Nietzsche prête à Anaxagore un idéalisme rationaliste et une influence morale exagérée? Anaxagore était certainement moins détaché des anthropomorphismes moraux que Nietzsche ne le pense. Le *NOUS* qui pénètre toute chose, symbolise l'intelligence humaine et c'est d'après une logique et une finalité humaine qu'il organise le monde (1).

Nietzsche, par contre, saisit mieux le rôle du philosophe. Il approuve son explication rationaliste des phénomènes de la nature, tandis qu'il condamne avec sévérité le rationalisme de Socrate. Cette partialité s'explique pour trois raisons. 1^o la doctrine d'Anaxagore est imprégnée d'art ; 2^o elle se rapporte à l'univers et subordonne l'homme au grand tout, tandis que Socrate ramènera tout à l'homme ; 3^o elle ne s'adresse qu'à une élite capable de se l'assimiler, tandis que Socrate communiqua sa sagesse aux hommes de la plèbe.

Enfin, Anaxagore offre à Nietzsche l'exemple d'un penseur qui a le rare privilège de trouver des disciples dignes de lui.

Notre philosophe a une préférence plus marquée encore pour *Démocrite d'Abdère*, que pour Anaxagore. Il voit en lui le grand simplificateur des problèmes. Le premier il a érigé un système conséquent de la matière. De tous les systèmes aussi, le sien est le plus sobre. L'économie des forces y est portée au plus haut degré. Un principe très simple, la loi de la gravitation suffit à expliquer le mouvement des atomes. Une mécanique aveugle suffit donc pour produire une œuvre de la plus haute sagesse. Le seul reste d'anthropomorphisme chez Démocrite, nous le trouvons dans son admiration du corps humain et de l'âme.

Détaché des métaphores mythiques, le système de Démocrite est démocratique et révolutionnaire. Le philosophe veut affranchir les hommes des chaînes de la religion et des coutumes et apprécie au plus haut degré une interprétation intellectuelle du monde. La foi rationaliste imprima à ses écrits une impulsion vigoureuse. Et d'un regard enivré il considérait les commencements de la connaissance scientifique.

Et, ce qui importait à l'idéal que Nietzsche s'est fait du penseur, Démocrite a mis sa pensée en action. Incom-

(1) CARL JOEL, *Ursprung der Naturphilosophie, Anthropomorphismus*, p. 115.

pris de ses amis, il osa se donner tout à la science et lui sacrifier tout. De gaîté de cœur il eût donné un trône persan pour une seule découverte scientifique. Versé dans toutes les sciences, il se montrait fier de ses mérites, jaloux de sa gloire et ne pardonnait pas aux Athéniens de l'ignorer. Preuve en est son cri de déception : Je vins à Athènes et personne ne me connut !

Et Démocrite n'était pas qu'un savant uniquement préoccupé de problèmes ontologiques. Plus volontiers qu'Anaxagore il se mêlait à la vie du peuple. Ses nombreux fragments attestent son intérêt des choses pratiques. Au point de vue politique, c'était un protagoniste de la cité grecque, car le spectacle des révolutions et des guerres qui déchiraient les empires orientaux lui enseigna la vanité des ambitions démesurées et la valeur d'une existence saine et modeste.

Il conçut un véritable art de la vie et professa l'*Euthymia*, l'harmonie sereine de l'âme et le détachement des biens illusoires, qualités plus bienfaisantes pour les Grecs décadents que les folies mystiques des adhérents de sectes orientales. C'est par cette sagesse modérée que sa doctrine fut hautement civilisatrice.

En évoquant sa figure, Nietzsche eut un pressentiment fier et douloureux. Ne prendra-t-il pas, dans le domaine moral au moins, la succession de cet explorateur infatigable, faisant le tour de toutes les idées nouvelles ? Ne sera-t-il pas, lui aussi, un briseur d'idoles ? Et la pensée ne sera-t-elle pas sa destinée à laquelle il sacrifiera tout ?

CHAPITRE VI

La valeur définitive des doctrines présocratiques

§ 1. — Aperçu général.

Il ne nous semble pas superflu de grouper les idées que suggère le chapitre précédent, d'expliquer le rôle social des philosophes présocratiques et d'éclairer les opinions de Nietzsche sur leur échec, religieux, moral et politique. Cette étude nous amènera aussi à comprendre mieux la mission que Nietzsche attribue aux philosophes modernes.

Malheureusement, les idées de Nietzsche sur les philosophes présocratiques manquent d'ordre et d'unité. Comme ses idées sur la tragédie, elles sont contradictoires et cela d'autant plus que son *Livre des Philosophes* est resté inachevé et que sont restés à l'état de fragments tous ses écrits sur ce sujet attrayant. Dans ses jugements sur les philosophes, il hésite entre plusieurs opinions contradictoires.

1^o Dans le *Livre des Philosophes*, Nietzsche affirme que la civilisation grecque n'aurait jamais atteint sa floraison sans l'enseignement et l'exemple des philosophes. Il croyait à l'action concertée des poètes philosophes et des philosophes artistes. Et, en effet, les mérites qu'il attribue aux philosophes sont remarquables :

1. Les philosophes, y dit-il, étaient des législateurs de la vie. Chose naturelle, puisque penser, chercher et commander sont une seule et même chose, comme le sont l'idée, le geste et l'acte. L'homme qui, par la réflexion, s'élève au-dessus des mœurs et des évaluations traditionnelles, ne doit pas garder sa sagesse pour lui-même, au contraire, il la communique aux disciples et amène néces-

sairement une révolution morale et sociale dans le monde. En disant cela, Nietzsche pense naturellement aux grands Ioniens qui tous furent des révolutionnaires.

Pour donner plus de poids à son idée, Nietzsche se plaît à comparer les législateurs philosophes aux législateurs politiques qui — à quelques timides innovations près — ne faisaient que consacrer des mœurs, désuètes et fixer des règles et des rapports sociaux extérieurs, tandis que les philosophes jetaient la sonde dans les profondeurs et essayaient de rajeunir la société en transformant l'esprit des hommes.

2. Nietzsche insiste encore sur les mérites esthétiques des doctrines présocratiques. Les philosophes étaient les premiers à saisir la *beauté de la vie*. Il ne s'agissait pas de cette beauté un peu inhumaine aimée des dieux de l'Olympe qui se délectent au récit des malheurs que subissent les mortels. Le rire des penseurs n'avait rien d'olympien. Leur sérénité était humaine et provenait d'une sagesse purement humaine. Leur pensée se résolvait en une harmonie parfaite : harmonie des sphères, des nombres, des sons, des êtres animés et des énergies de la nature. On ne comprend pas le concept : *cosmos*, si l'on ne tient compte des préoccupations esthétiques qui guidaient les philosophes jusque dans leurs spéculations les plus arides sur les nombres et sur la matière. La laideur, l'absence de proportions, le désordre leur semblaient une offense à l'eurythmie des mondes.

3. Mais ils ne se contentaient pas de projeter ce bel ordre dans l'univers. Puisqu'une pensée, revêtue de beauté, pénètre dans le cœur de l'homme plus facilement qu'un principe aride, ils donnèrent à leur doctrine une belle forme. Même Parménide, le chercheur le plus sec de tous les Présocratiques, invoque la *Muse aux bras blancs*, et la prose d'Héraclite est plus lyrique que les vers de maint poète.

4. Ces esprits supérieurs étaient en avance sur leurs contemporains en vertu de leur probité intellectuelle. Désireux d'atteindre une vérité intégrale, c'est par un effort désintéressé d'acquérir une connaissance claire de l'univers plus encore que par leur conception esthétique du monde qu'ils espéraient régénérer la conscience des hommes. Au cours de leurs explorations ils ne redoutaient aucun effort.

Les premiers ils osèrent douter du témoignage des

sens, chose extraordinaire de la part d'un Grec. Ce premier doute les amena à examiner la valeur des cosmogonies poétiques des Grecs, toutes sensualistes et conformes à leur *conception plastique du monde*. Ils n'ajoutèrent foi qu'à la raison, au NOUS qui tria le vrai du faux et qui explique les phénomènes de la nature en recourant aux forces naturelles les plus simples. A mesure que la raison éclaire davantage les hommes et les choses, elle diminue l'empire des anciens dieux.

50 La tyrannie des idoles abolies, les philosophes découvrirent une nouvelle valeur à la vie. Celle-ci ne fut plus le présent redoutable de la Pandore, mais une unité intellectuelle et physique, indépendante des circonstances, soumise à notre volonté clairvoyante bien plus qu'au caprice des dieux. Mort et Déchéance sont impliquées désormais dans le *Bios* universel et ne représentent que des étapes dans la révolution cosmique. C'est le thème chanté par Empédocle : *Et je vous enseigne : Rien ne meurt et rien ne naît. Mais tout devient par le mélange des éléments* (1). Quelle erreur de redouter le Hadès, comme Ulysse, le plus audacieux des héros d'Homère. S'il existe un Hadès, il est sur cette terre où des appétits insatiables se livrent des luttes sans merci, où règnent des maladies cruelles et où combattent des ambitions inassouvies. La peur du Styx et des ombres avides de sang, les penseurs la remplacèrent par la foi en une Renaissance éternelle, la *palingénésie de la vie* et la métempsychose des âmes. Le plus modeste d'entre eux, et peut-être le plus sagace, Démocrite, opposa au Hadès et à l'Olympe, le sourire calme d'un esprit qui accepte le monde tel qu'il est, et, le premier il donna l'exemple de cet amour de la fatalité, *amor fati* que chantera Zarathoustra en termes émouvants.

Quel immense progrès ce culte de la vie ne représentait-il pas sur celui de la mort ! On n'en mesure guère la portée tant cette découverte est grande. Cette idée vitaliste des hylozoïstes antiques est la première victoire de la pensée sur les angoisses qui, depuis des siècles, assombrissaient l'âme humaine. On sait à quel degré les philosophes donnaient le spectacle d'un courage simple et rare. Les historiographes anciens admirent le courage et la fermeté de plus d'un, devant la mort, mais il était tellement nécessaire de montrer

(1) DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*, Empedokles von Agrigent, fr. 8.

qu'on peut mourir avec calme pour enseigner aux hommes l'art de vivre.

6. Cependant, les philosophes présocratiques n'étaient pas des réformateurs absolus. Leur amour de la beauté les empêchait d'abolir les croyances les plus nobles comme le fit Socrate, le sacrilège. Par contre, ils dépouillèrent les dieux de leur ancien pouvoir et les rabaissèrent au rôle d'agents nécessaires au fonctionnement de l'univers. Ils le firent pour la *Dikè* d'Héraclite, l'*Aphrodite* et l'*Apollon* d'Empédocle, symboles de forces nouvelles revêtues d'un nom antique.

De même que le mythe, ils transformèrent toutes les anciennes valeurs civilisatrices et ils en raisonnèrent le choix. Ils rejetèrent les idées et les mœurs qui leur paraissaient inutiles et dangereuses et ne conservèrent que celles qu'ils jugeaient saines, fécondes et favorables au développement de la société. C'est pourquoi ils flétrirent de leur mépris les cultes orgiastiques et préconisèrent l'ordre dans la cité, la soumission aux lois établies. Dans les villes troublées par les émeutes, ils combattirent le désordre. Ils eussent voulu régler la vie à l'intérieur de la cité et les rapports avec l'étranger selon un ordre raisonnable, affranchi des passions politiques et religieuses, et conforme à leur conscience de l'universelle justice qui régit les astres et les hommes. Ils ne comprirent peut-être pas toujours à quel point l'esprit des lois établies était l'ennemi de leur foi révolutionnaire.

Naturellement, dans leur recherche désintéressée, ils se heurtaient à l'étroitesse de vues de la foule. Quelques-uns d'entre eux furent persécutés. Mais jamais ils ne cédèrent à l'opinion. Fidèles à leur idéal de vérité, ils renonçaient à tous les biens qu'un citoyen antique jugeait indispensables : patrie, honneur, famille, dont les conquérants de l'absolu connurent la vanité. L'espérance qu'ils portaient en eux leur suffisait.

Mais cette théorie de la beauté, de la vérité et de la noblesse des doctrines présocratiques ne permettait pas à Nietzsche d'expliquer leur échec final dans la société grecque. Aussi, l'apologie enthousiaste des penseurs qu'il nous donne dans le *Livre des Philosophes* ne tarda-t-elle pas à lui paraître insuffisante. C'est pourquoi dans cette période de 1871 à 1876 il fit des essais répétés pour mieux expliquer l'échec final de la philosophie, et plus il

s'efforçait d'élucider ce problème, plus aussi il s'embrouillait dans des contradictions.

Ainsi, dans le curieux fragment intitulé : *Le philosophe, médecin de la civilisation* (1873), il avance l'opinion contraire à celle qu'il nous avait donnée dans le *Livre des philosophes* et dit que *les philosophes ne devraient pas constituer une civilisation, ni donner des règles à la société, mais se borner à combattre des abus : une culture populaire ne pourra jamais se baser sur une philosophie. Celle-ci ne peut avoir pour le peuple qu'une valeur accessoire* (1).

Au point de vue social, le philosophe devrait donc demeurer impopulaire et poursuivre une tendance négative ; sa doctrine sera modératrice en tout :

Le philosophe peut préparer, conserver et modérer une civilisation, mais jamais il ne la créera (2).

Dans la suite, Nietzsche énumère les tâches qui lui incombent :

1. *La philosophie refrénera le culte du mythe et fera valoir la recherche de la vérité, s'opposant ainsi à la théologie des rhapsodes.* 2. *Elle endiguera le désir de savoir et défendra l'équilibre artistique de la vie jusque dans la philosophie.* 3. *Le philosophe combat tous les dogmatismes en religion, dans les mœurs et dans les sciences* (3).

Le philosophe, sceptique à l'égard de la volonté de croire, de la volonté de savoir et de la volonté de puissance, le sera également à l'égard de toutes les forces morales qui aspirent à se dépasser elles-mêmes. Le penseur, destructeur par définition, sera le plus utile à la société aux moments où il trouvera beaucoup de choses à détruire, comme aux époques décadentes.

Cette solution du problème ne nous satisfait pas davantage. Aussi cette opinion de Nietzsche n'est-elle point définitive. Il nous semble que nous devons chercher l'expression de sa tendance intime surtout dans sa troisième *Considération inactuelle* où, sans insister sur l'action sociale du philosophe, il dit que ce dernier crée surtout des valeurs intellectuelles d'un ordre supérieur. Cette création intellectuelle n'est naturellement pas aussi simple que celle des moralistes thaumaturges qui, comme Phérécide, précurseur de Pythagore, sortirent le peuple de la barbarie

(1) *Der Philosoph als Arzt der Kultur*, W. X, p. 186 sq.

(2) *Ibid.* p. 188.

(3) *Ibid.* p. 188.

primitive. Loin de là, complexe et difficile, elle exige une préparation séculaire. Seule une civilisation riche en œuvres de l'esprit offre au philosophe les conditions nécessaires pour opérer une synthèse des valeurs.

Cette synthèse sera à la fois l'œuvre le plus hautement individuelle et la plus largement sociale. Elle s'étend en largeur comme en profondeur et c'est cette action en profondeur qui avant tout intéresse le jeune penseur. Au fond, le philosophe fait surtout du bien par sa manière d'être, par l'eurythmie de sa personnalité bien plus que par ses actes ; l'*operari*, comme disent jadis les Latins, fut moins important que l'*esse*. Cette préoccupation de mettre en lumière leur personnalité explique aussi pourquoi les différences de tendances et de caractères que présentent les penseurs n'intéressaient pas beaucoup notre philosophe. En effet, que lui importait de savoir qu'un Éléate dogmatique suivait une voie opposée à celle d'un Ionien lyrique ou de Démocrite, le libérateur des mœurs. Mais tous voulaient une même chose : opérer une synthèse entre les éléments sains de la religion, de l'art, de la politique et des mœurs grecques et allier ces valeurs anciennes à des idées nouvelles.

Cette conception est très belle, mais ne vise-t-elle pas l'impossible ? Quelques hommes de génie suffisent-ils pour mener à chef une œuvre aussi vaste ? Généralement, les sociétés ne se soumettent pas volontiers à un esprit très indépendant.

Nietzsche le sait, et pourtant il n'en croit pas moins que les philosophes avaient un moyen d'agir directement sur le peuple. C'est pourquoi il recourt à une hypothèse audacieuse et très contestable au point de vue historique. Il admet que plusieurs d'entre eux, surtout quelques Pythagoriciens ainsi qu'Empédocle, auraient essayé de créer une tragédie panhellénique, religieuse et artistique. Ils y auraient fondu les vieux mythes et les idées nouvelles et enfin rallié les cités belliqueuses en une fédération panhellénique. Mais cette tragédie panhellénique dont Nietzsche attendait le salut de la Grèce n'a jamais été réalisée, ni représentée sur une scène grecque.

Comme on trouve dans le *Pessimisme esthétique* de Charles Andler l'exposé des raisons de cet échec, nous nous bornons ici à n'en rappeler que quelques traits (1).

(1) *Pessimisme esthétique* de Nietzsche, Livre II^e, chap. I, § 3. L'idée de la réforme panhellénique, p. 124 sq.

Cet échec, dit Nietzsche, était double, religieux et politique.

Quelques philosophes en effet tentèrent de réaliser une réforme religieuse, basée sur le consentement et sur la collaboration des foules, mais ne réussirent pas. La raison de cet échec est simple. Les philosophes visaient trop haut. Les hommes du peuple n'avaient aucune envie de se priver des joies et des festins que les anciens dieux leur accordaient avec une faveur si manifeste. Ils raillaient l'ordre de ne plus sacrifier des êtres vivants, de ne plus se nourrir de leur chair, sous prétexte qu'une âme pourrait y vivre. Ce rêve oriental ne convenait point à ces Aryens dont les dieux les plus chers aimaient tant à voir couler le sang des victimes. Les lustrations des philosophes ne plaisaient donc qu'à des hommes d'élite qui se groupaient autour d'un maître et juraient sur sa parole. Pythagore et Empédocle dont l'action aurait dû s'étendre sur toute la Grèce, ne réussirent qu'à fonder des sectes. Et combien peu une secte, même influente, satisfait l'ambition d'un conquérant de la pensée ! Les conservateurs se montraient donc plus forts que les philosophes réformateurs.

La raison en était autant politique que religieuse, parce que, comme chacun le sait, la religion et la vie politique étaient étroitement liées. Comme le montre si bien Fustel de Coulanges dans son ouvrage sur *La cité antique* (1), *les dieux avaient les mêmes intérêts que les hommes, leurs concitoyens*. Ils en partageaient les préférences et les haines, avec eux ils marchaient au combat ou concluaient des alliances. Jamais les cités grecques aux rivalités si violentes n'eussent été capables de conclure entre elles une paix religieuse et politique. Leurs haines étaient fatales comme leur attachement à la terre des morts.

Ainsi les philosophes ne réussirent pas mieux à imposer leurs idées politiques. C'est en vain qu'ils édifièrent de beaux projets de fédération entre les cités grecques ; ils n'en virent jamais la réalisation. Toujours les cités grecques, comme plus tard les principautés italiennes, croyaient se suffire à elles-mêmes et sauvegardaient jalousement leur autonomie, raison et soutien de leur existence.

Peut-être que, si les cités coloniales, plus avancées que la mère-patrie, s'étaient développées normalement, si

(1) FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, Livre III^e, la cité, chapitre VI, les dieux de la cité, p. 175 sq.

leur commerce maritime les avait amenées à conclure entre elles et avec les barbares des alliances avantageuses, si enfin ces cités ioniennes étaient arrivées à exercer la suprématie en Grèce, les philosophes favorisés par la paix politique, auraient eu la possibilité d'appliquer leurs principes.

En réalité, les événements furent contraires aux réformateurs. Le destin, personnifié alors en Xerxès, n'avait cure des desseins orgueilleux de quelques solitaires. Ainsi, la guerre médique interrompit brutalement en Ionie l'évolution de la culture philosophique. Les cités, jadis souveraines, puissantes et ouvertes aux croyances et aux idées les plus diverses, furent ruinées ou abaissées par des guerres mesquines.

Par contre, Athènes qui s'était mise à la tête des Grecs dans les guerres médiques acquit l'hégémonie. Elle ne la méritait pourtant pas, car, au point de vue des arts et des sciences, elle était dépassée par beaucoup d'autres cités (1). Nietzsche déplore cette victoire athénienne et la fièvre impérialiste qui en résulta, car, pour marcher en tête des peuples, il faut pouvoir leur offrir le type de la civilisation modèle.

Athènes victorieuse, mais querelleuse et démagogique, mit peu à peu sous sa tutelle l'art et la pensée de toute la Grèce qui imitait les vertus, les vices et jusqu'au langage athéniens. C'est grâce à cela aussi que Socrate, le contempteur du mythe, put plus tard révolutionner à lui seul la pensée grecque.

§ 2. — Remarques critiques

L'interprétation des Présocratiques, telle que l'a donnée Nietzsche, est fausse, il est facile de le constater. A côté des erreurs de philologie qu'il ne nous appartient pas de redresser, il y a celle-ci : Nietzsche s'est complu à voir dans les systèmes des philosophes présocratiques ses propres désirs et ses propres idées. Chacune des figures qu'il évoque montre une autre face de Nietzsche-Prothée : Héraclite personnifie le devenir éternel et l'équilibre ; Empédocle proclame le progrès de l'ordre au sein du chaos universel ; Pythagore est le législateur d'une vie qui aspire à l'éternité ; enfin Anaxagore et Démocrite symbolisent la

(1) « Wissenschaft und Weisheit im Kampfe, p. 226 sq. « Milet fut plus doué qu'Athènes, Agrigente de même. »

recherche de la vérité. Plus tard Nietzsche, dégagé des influences antiques, chargera Zarathoustra de toutes ses idées.

Mais Nietzsche, qui voyait dans ces philosophes des surhommes et des demi-dieux, plutôt que de leur attribuer la moindre part de responsabilité dans leur échec final, accusa les événements politiques d'avoir contrecarré le développement de leur pensée. Il reconnaissait, il est vrai, que le penseur et la civilisation s'enrichissaient réciproquement ; mais il ne fait pas les parts égales. Le penseur puise la matière de son œuvre dans la vie de tous les jours, mais en définitive, c'est lui qui donne, car c'est lui qui crée. Il suffit que la société accepte et obéisse. Elle occupe, par rapport au philosophe, la place qu'occupe la femme par rapport à l'homme.

Jamais Nietzsche ne se serait contenté de l'action restreinte, mais réelle qu'ont eue les philosophes de tous les temps sur l'élite et, à travers elle, sur le peuple. Il jugeait cette action trop lente et déformée par les circonstances. Fanatique impatient, il n'attend pas que la moisson lève. Une angoisse sourde le tenaille et le pousse à agir. Le philosophe, en tyrannisant sa volonté, obtient de son organisme les efforts les plus considérables et s'imagine qu'il peut en exiger autant des autres hommes ; il veut leur communiquer une foi assez puissante pour les faire penser et agir comme lui. Comme Platon, Nietzsche rêvait d'établir une théocratie de la pensée dans laquelle les hommes seraient, consciemment ou non, les membres d'un corps dont le philosophe-roi serait la tête.

Un tel fanatisme dont Nietzsche reconnaîtra plus tard le danger (1), provoque nécessairement la critique et nous nous demandons si la philosophie a le droit de soumettre la vie à des lois, et si elle en est capable.

En réalité, le philosophe n'est pas compris de son vivant, et sa doctrine, — son action sur une élite mise à part, — reste sans influence sur les contemporains. C'est répéter une vérité admise de tous que l'œuvre des penseurs appartient tout entière à l'avenir. Le succès du philosophe est posthume pour la plupart du temps. Et alors même, son action reste lente et incertaine comme celle de tout idéal.

Mais le Nietzsche de la première époque n'admet pas

(1) W. XI, Nachbericht, brouillon d'une préface pour *l'Aurore*, ibid. p. 408 sq.

la relativité des valeurs philosophiques. Il les veut absolues et attribue aux penseurs sa propre richesse d'aperçus, son ambition et les charges de la responsabilité que ceux-là seuls assument qui ont le droit et la force de s'élever par *la voie du créateur*.

Et quelle erreur de nous proposer, à nous autres modernes, les Présocratiques comme modèles de grandeur et de beauté. Nous ne nions pas du reste qu'un retour aux sources premières de la vie et le renouvellement des idées antiques et élémentaires seraient salutaires à notre époque. La sagesse naïve des Grecs est une force qui ne s'épuiserait jamais. Mais, de même que la tragédie moderne n'est plus conforme à l'idéal antique, de même la pensée moderne ne peut plus employer les procédés de Pythagore ou d'Héraclite. Plus ces héros de l'Idée sont beaux, plus ils sont inaccessibles.

Et puis, le souci même d'une civilisation saine nous interdit la théocratie des philosophes. Ce règne individualiste ne convient pas aux sociétés qui trouvent la loi de leur existence dans la liberté et dans la lutte. Toute tyrannie, fût-ce celle du Souverain Bien qui abolit ces principes, atrophie les forces vives du peuple et les condamne à l'*Ataraxie* des sages hindous. Aussi, ne serait-il pas même désirable d'avoir des philosophes-rois ; la plupart de ceux que nous connaissons manquaient des qualités nécessaires pour gouverner ; Dion de Syracuse, le disciple de Platon, se montra faible — et Marc Aurèle fut plus grand par la vertu que par le sens politique.

Tout remplis de leur système idéaliste, souvent dépourvus de souplesse et de présence d'esprit, les sages sont dépayés dans le monde de l'action. Et ce n'est pas sans quelque raison que les diplomates et les femmes se moquent de la maladresse des philosophes. Cependant, il n'est pas impossible qu'il en paraisse un réunissant les qualités d'un homme d'action et d'un penseur.

Des critiques éminents comme Ziegler ont condamné l'idéal prophétique de Nietzsche. Ils accusent notre penseur de pécher contre la raison et la probité nécessaires à toute recherche scientifique ; les plus intransigeants comme Diels et Wilamowitz-Moellendorff chasseraient volontiers cet hérétique hors du temple de la science. Pourquoi, en effet, soulever des questions qu'on est incapable de résoudre ?

Il nous semble que ces critiques ont mal compris la

nature et les tendances de Nietzsche. Ils oublient que son système se fonde tout entier sur la volonté et très peu sur la raison et qu'ainsi une critique rationaliste n'a que peu de prise sur lui. Peut-être est-il plus facile d'édifier de toute pièce un idéal *volontariste* que de le décomposer en chacun de ses éléments, tout comme il est moins difficile de vivre que de comprendre la vie.

C'est pourquoi Nietzsche pouvait entreprendre des investigations, trouver des issues nouvelles et impraticables aux logiciens. Il pouvait, sans tenir compte des différences apparemment irréductibles qui séparent les idées, les individualités et les sociétés, établir entre elles un rapport, montrer comment elles se fécondent réciproquement, bref, jeter les fondements d'une sociologie des faits philosophiques et d'une sociologie des faits artistiques.

Qu'on ne nous objecte pas qu'une recherche de ce genre est une chose vaine. On pourrait en dire autant de beaucoup d'autres, prétendues indispensables, dont aucune n'a soulevé autant d'idées et stimulé autant d'énergies que la simple question de Nietzsche : L'ennoblissement de l'humanité par la pensée est-il possible?

§ 3. — La mission du philosophe moderne

Le philosophe moderne, dit Nietzsche, transporte la mission du philosophe antique dans un domaine plus vaste ; comme le philosophe antique il sera un modèle parfait, mais il assume une responsabilité plus lourde et rencontre des difficultés plus nombreuses et plus graves. A la fois démolisseur et constructeur, il sortira la civilisation de son marasme intellectuel et moral et lui tracera des voies nouvelles ; quoiqu'au-dessus de la mêlée, il agira profondément sur ceux qui s'y débattent.

La première tâche du philosophe, dit notre penseur, consiste à faire régner l'ordre dans le chaos moderne. Un double mal corrompt notre civilisation. Le peuple, dévoré par l'envie haineuse qu'éveille la richesse, est affamé avant tout de bonheur et de jouissance. Toutes les revendications modernes, sociales et morales, l'amour du prochain, la solidarité n'ont en vue qu'une félicité toute matérielle qui affaiblit les intelligences et enlève à la pensée sa beauté sévère. D'autre part, les hommes désintéressés s'absorbent dans de patientes mais vaines études et se dévouent à la

science jusqu'au sacrifice de leur vie, comme si, au contraire, la science n'était pas destinée à servir la vie. Le philosophe doit combattre et l'hédonisme insolent des uns et le pédantisme des autres. Avant tout, il s'attaquera à la classe dite cultivée « *die gebildete Klasse* » qui prétend représenter la *Kultur* et qui, en vérité, la prostitue. Nietzsche a pour elle les sévérités des pères de l'Église pour la femme et la juge frivole et despote. Comme Goethe et Hoelderlin l'ont vu — et Nietzsche se souvient d'eux à propos — cette classe cache mal une barbarie récente sous des dehors prétentieux (1).

Nietzsche, quoique ne connaissant pas encore la France, fut cependant le seul dans son pays qui ait compris pourquoi les Français taxaient de barbares les Allemands de 1871. C'est que ces derniers, s'ils ne sont ni brigands ni pirates — Nietzsche n'a pas prévu les actes de ses compatriotes en 1914 — et s'ils se jugent débonnaires et adonnés aux œuvres de l'esprit, se drapant de beaux sentiments et de philosophie sublime, sont dépourvus de la fine culture de l'esprit, du goût sûr qui inspire dans leur travail les artisans parisiens les moins lettrés. La culture de l'esprit ne doit pas être un ornement ou un artifice, mais doit pénétrer jusque dans notre sang et illuminer notre vie. La culture allemande est tout extérieure. Il n'y a pas même dans l'Allemagne actuelle de courants de pensée généraux, d'enthousiasme collectif comme à l'époque de Herder et de Schiller. Au contraire, toutes les croyances sont individuelles, morcelées et obscures. Les Allemands ne veulent pas se rendre compte de ce lamentable état de choses. Ils ont perdu jusqu'au sens de leur langue, ce qui est le commencement de toute barbarie. De plus, ainsi que le dit Nietzsche dans « *der letzte Philosoph* », les Allemands apportent leur mesquinerie, leur application ridicule, leur manque de vivacité jusque dans l'étude de la science, et leur désir immodéré de connaître résulte lui-même d'une vie étriquée (2).

Et comme les esprits manquent de direction, ils risquent d'être la proie d'une culture de savants et d'un industrialisme américain excessif (3).

(1) Cf. chap. II de notre étude. Les précurseurs et maîtres de Nietzsche, et les nombreuses mentions de Goethe dans *Schopenhauer éducateur*.

(2) Cf. W. X, Theoretische Studien, p. 113, § 25.

(3) W. X, p. 113.

C'est pourquoi il est temps que des hommes de génie comme Schopenhauer et Wagner vengent la pensée et l'art. Il faut que le philosophe connaisse les besoins du peuple et que l'artiste crée des œuvres qui y répondent. Cela est d'autant plus nécessaire que les Allemands de 1871 ont mis la philosophie, la science et l'art à la solde de l'État qui s'en sert : 1^o pour consolider son pouvoir au détriment de l'Eglise qui lui porte ombrage ; 2^o pour augmenter ce pouvoir en donnant à ses sujets des connaissances qui les armeront mieux dans la lutte pour la vie ; 3^o pour neutraliser le dangereux venin de la culture intense dont il faut, à tout prix, empêcher la diffusion (1).

Le philosophe moderne n'épargnera aucun des vices des potentats de la culture moderne, ni les prétentions de l'État, ni celles de l'Eglise, ni celles enfin des classes cultivées qui forment l'opinion publique. Il la transpercera de son ironie, dénoncera sans pitié les succès illégaux et, comme sa critique frappera juste, elle sera féconde.

Seulement le philosophe ne se borne pas à cette besogne négative. Il a hâte de façonner des âmes et de créer une œuvre. Il va mettre les hommes en contact avec la Loi qui régit l'univers et les obliger à dresser le bilan de leur existence. Avant tout il s'en prend à leur idéal. Il le pèse et l'évalue, et malheur aux peuples s'il est trouvé trop léger. Puisque les hommes agissent conformément à un idéal, il suffit de leur proposer de nobles buts pour les obliger à s'élever et à suivre, eux aussi, la voie des créateurs. De toutes les idées modernes, il ne subsistera que celles qui contribuent à la régénération de la vie. Comme le vieux Goethe, Nietzsche proclame : Ce qui est fécond est seul vrai ! (Was fruchtbar ist, allein ist wahr).

Naturellement le philosophe distingue des idées fécondes de celles qui demeureront stériles. Nietzsche ne conçoit pas combien il est difficile d'établir entre elles un choix judicieux et à quel point les idées des esprits révolutionnaires, favorables au développement des individualités, sont néfastes quand on les applique aux sociétés et combien il est nécessaire que les individualités autoritaires fassent des sacrifices pour permettre aux sociétés de se développer normalement. Il ne conçoit pas davantage quel danger court une pensée dès qu'on s'en sert comme d'une arme de com-

(1) Schopenhauer éducateur, § 6 sq. Conférences sur l' « Avenir de nos institutions de culture », W. IX, p. 323.

bat et qu'il est préférable que le penseur se borne à proposer aux hommes des idées neuves sans se soucier de leur réalisation. Contrairement à ce que dit Nietzsche, penser et agir sont deux choses absolument différentes.

Celui qui, comme Nietzsche, veut mener de front la tâche du combattant et celle du constructeur entreprend une œuvre qui l'épuisera et Nietzsche avoue dans l'épilogue de *Par delà le Bien et le Mal* que le lutteur qui trop souvent s'est raidi contre sa propre force sera « *blesé et arrêté par sa propre victoire* (1). »

(1) *Par delà le Bien et le Mal*, Épilogue. Dans la haute montagne, (Aus hohen Bergen) « Ein Ringer, der zu oft sich selbst bezwungen — zu oft sich gegen eigne Kraft gestemmt, — durch eignen Sieg verwundet und gehemmt. » W. VII, p. 278.

CHAPITRE VII

Aperçu rétrospectif

*La valeur des premiers essais tentés par
Nietzsche pour définir
l'idéal de la civilisation*

Remarque préliminaire

Dans ce bref aperçu critique nous ne pouvons épuiser ce sujet si vaste et si complexe. Ici nous nous bornons à esquisser quelques jugements pour résumer ceux que nous avons émis au cours de notre exposé et nous réserverons pour la conclusion de notre étude l'examen définitif des idées que Nietzsche a proposées.

Si l'on jette un premier coup d'œil sur ces essais de Nietzsche pour construire un idéal de civilisation, l'impression d'ensemble est plutôt décourageante. Le philosophe a entrepris de nous présenter la synthèse de la culture parfaite en prenant exemple sur la civilisation hellénique et nous donne le projet d'une civilisation allemande future qui serait inspirée par cet idéal. Or, ce problème d'une culture parfaite est le plus ardu qu'on puisse envisager. Il suscite à son tour beaucoup d'autres questions comme celles par exemple, de la loi historique, de la périodicité des phénomènes intellectuels, sociaux et moraux, des décadences et des renaissances, des réformes et des révolutions sociales, celui encore de l'influence d'un principe idéal sur la vie, de l'action des grandes personnalités sur les collectivités et de celle qu'ont les milieux sur les individualités puissantes.

Il est vrai que Nietzsche a cherché à simplifier le problème en le basant sur une culture déterminée, la grecque, mais,

même limitée de cette manière, la question offre encore beaucoup de difficultés, puisque sa solution dépend de la conception que Nietzsche s'est faite de cette antiquité, du point de vue, soit esthétique, soit moral, soit historique où Nietzsche s'est placé pour le résoudre.

D'une façon générale, Nietzsche a réussi tant qu'il s'est placé résolument sur un terrain esthétique. Il a su nous montrer quelle place la tragédie a eue dans la civilisation grecque et quel rapport étroit y unissait la vie morale, religieuse et sociale avec l'art. Dans ce domaine au moins, Nietzsche a su donner corps à son idée et nous l'a fait accepter. Le rôle de la tragédie dans une civilisation modèle doit être pareil à celui de la tragédie attique dans la Grèce antique. Il a moins bien réussi à nous montrer la valeur de la tragédie moderne dans la civilisation moderne. La raison en est simple. C'est que, malgré ses efforts pour nous prouver le contraire, Nietzsche n'a pas trouvé dans la civilisation de nos jours les fondements nécessaires à une culture tragique.

Mais il échoue complètement, dès qu'il passe du point de vue esthétique à celui de l'éthique. C'est pourquoi il ne réussit pas à nous montrer les rapports qui rattachent la tragédie à la philosophie et ceux qui unissent la philosophie au peuple.

Du moment donc que la question se complique, dès qu'il s'agit de se placer à d'autres points de vue, Nietzsche ne la domine plus et commet des erreurs de construction et de technique.

Son erreur la plus grave est une erreur de méthode. Il aurait pu choisir entre plusieurs voies : 1^o il aurait pu se décider pour une méthode historique, nous donner d'abord une conception d'ensemble aussi claire que possible de la civilisation hellénique, en en présentant bien tous les aspects, psychologique, éthique, rationnel, religieux et social. De ces considérations sur les Grecs il aurait pu tirer des conclusions et nous exposer les enseignements qui résultent d'une étude pareille. Dans ce cas, Nietzsche aurait dû approfondir le problème de la loi historique, comme aussi celui du libre arbitre et soumettre à une étude approfondie la question de la périodicité des phénomènes historiques. Un pareil examen l'aurait obligé à formuler ses idées d'une manière nette et définitive et à les asseoir sur une base logique. En suivant cette voie, Nietzsche

aurait été amené à mieux comprendre la relativité des choses et aurait même pu aboutir à l'agnosticisme de Burckhardt.

2^o Si cette première méthode ne lui avait pas convenu, il aurait pu dès le commencement se maintenir dans le domaine de la fiction sans jamais appliquer son idéal à un cadre historique donné et nous exposer les conditions psychologiques, éthiques, esthétiques et sociales d'une culture idéale. Il aurait construit ainsi de fond en comble un système illusionniste de la culture et en aurait conclu : Telles sont les bases d'une civilisation modèle. Cette méthode, audacieuse peut-être fait la fortune de l'œuvre paradoxale d'Oswald Spengler : *La Mort de l'Occident* (*der Untergang des Abendlandes*) (1). Au point de vue théorique, une telle fiction peut avoir une grande valeur, surtout comme instrument de recherche (2).

Nietzsche, par contre, n'a eu ni la réserve critique de l'historien, ni l'audace et l'indépendance des grands constructeurs de systèmes. Son ambition est plus compliquée. Il ne veut pas seulement nous présenter un idéal, indépendamment de toutes les contingences, mais, à son dessein de construire une civilisation modèle, il joint un autre projet, celui de faire l'apologie d'une culture, la grecque, et celui de polémique contre une autre culture, celle de l'Allemagne de nos jours. Cette diversité de tendances qui se côtoient sans se fondre rendent cette œuvre trop souvent obscure et confuse. Troublé par la richesse de ses idées, Nietzsche ne sait pas prendre une attitude décisive et en accepter les avantages et les défauts. Plus borné, il eût été plus clair et par là même plus juste. Un législateur de la culture se compromet s'il est incapable de conclure ; mais l'hésitation en présence d'une décision dernière ne caractérise-t-elle pas les esprits sincères et profonds qui essaient de saisir les aspects multiples de la vie ?

De ces flottements dans les idées chez Nietzsche résultent des erreurs de techniques. Sans cesse, Nietzsche confond

(1) OSWALD SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, Beck, München, 1923, 2 vol.

(2) Cf. l'étude si attachante d'ERNST VAHINGER, *Die Philosophie des Als Ob*, — où l'auteur envisage la valeur des fictions dans tous les domaines de la science. Nous rendons le lecteur attentif au chapitre si intéressant sur les fictions historiques. Cf. *ibid.* Die Philosophie des Als Ob, 5^e et 6^e éd. Leipzig, Meiner, 1920. A. Aufzählung und Einteilung der wissenschaftlichen Fiktionen, Kapitel, I, IV et VIII.

les points de vue. Quand il parle de la tragédie, on ne sait pas toujours s'il l'envisage à un point de vue moral ou à un point de vue esthétique ou si, pour lui, morale et esthétique sont une seule et même chose. Ce défaut nous frappe davantage encore lorsqu'il parle des philosophes. Il les décrit en artiste et les juge en moraliste et en historien. Sans cesse il varie ses points de vue et ses critères de valeur.

En outre, dans tous ses écrits, il mêle à ses considérations générales des remarques qui ont trait à des faits particuliers. Son exposé du développement de la culture grecque est, à tout moment, interrompu par des imprécations contre les initiateurs de la décadence athénienne et sur la dégénérescence de l'esprit allemand de sorte que nous perdons de vue l'idée générale. Aussi traite-t-il d'une façon arbitraire les faits historiques qui servent à illustrer sa doctrine. C'est là le défaut le plus grave peut-être. Car d'une part il entre dans des détails minutieux, établit des relations entre la technique du drame antique et le fondement psychologique de l'esprit grec, comme entre la métaphysique des philosophes et la culture de leur cité, et d'autre part il ne tient aucun compte des aspects les plus importants de la vie hellénique, nous laissant ignorer à la fois les grands hommes d'action, les historiens et les rhéteurs grecs qui ont contribué pour leur part à édifier l'idéal hellénique de la vie.

Cette inconséquence rend la tâche du critique très ardue. Non seulement il est impossible de donner en quelques traits une idée générale de la conception de Nietzsche, mais même, pour comprendre son dessein, il faut entrer dans des détails, achever souvent des esquisses commencées, deviner des solutions possibles avant d'aboutir à une évaluation approximative sur l'ensemble. Il est nécessaire de donner de ces parties ingrates un exposé plus long que ne le mérite leur intérêt envisagé par rapport à l'ensemble de l'œuvre.

Mais, sans même considérer toutes les erreurs de détail, l'incertitude dans le choix d'un point de vue, les confusions et les partis pris, on peut adresser à Nietzsche d'autres reproches encore. Pouvait-il, seulement à l'aide des éléments qu'il avait à sa disposition, construire un idéal complet de civilisation? Comme dans les chapitres précédents, nous avons dit tout ce que nous pouvons pour

justifier la tentative de Nietzsche, il nous sera permis de donner ici une critique, ne fût-ce qu'à titre provisoire. En considérant cette ébauche grandiose et fragmentaire, il nous semble qu'à Nietzsche une chose essentielle a manqué : l'expérience de la vie. Son idéal est en dehors de la vie. C'est qu'il ne l'a pas puisé dans son expérience, ni confirmé par une observation riche et nuancée du monde. C'est pour cela que ses idées n'ont pas le naturel et la simplicité des jugements que le vieux Goethe a portés sur les hommes et sur la nature.

Nietzsche, en somme, est semblable à un jeune homme qui, avant d'avoir jamais essayé d'éduquer un enfant, se mêle d'élaborer une théorie pédagogique et dont la méthode, une fois employée, produit des résultats contraires à ceux que son auteur avait prévus. Nietzsche, lui aussi, construit une théorie sur l'éducation du genre humain et sur la civilisation avant de s'être trouvé lui-même, et sans aucunement se rendre compte de l'effet pratique qu'aurait sa doctrine si elle était mise en action.

Aussi sa théorie n'est-elle pas assez libre, pas assez détachée de ses ambitions personnelles. Au lieu de considérer d'abord le monde, comme le veut Spinoza *sans désir et sans crainte*, en s'oubliant lui-même, Nietzsche ramène tout à lui, la civilisation antique et la civilisation moderne et déroule devant nos yeux l'image de la culture antique et de l'Allemagne de Wagner pour donner un cadre à son action personnelle.

Nous sommes persuadés que si, au contraire, Nietzsche s'était élevé à une conception plus désintéressée de la civilisation, s'il avait placé son idéal d'une humanité supérieure dans un ensemble plus vaste, en le mettant en rapport avec la vie universelle, biologique et cosmique, il aurait été capable peut-être de lui donner une confirmation dernière. C'est là un point auquel nous reviendrons dans la conclusion de notre travail.

Mais le calme, l'équilibre moral, la sympathie universelle ont tous également manqué à Nietzsche ; c'est pour quoi il n'a pas su accomplir ce grand effort. Aussi, n'oublions pas que Nietzsche était à la fois poète et penseur, qu'en contemplant le monde en artiste, il le jugeait en critique, et désirait le réformer. Son œuvre est l'expression fidèle de ce génie complexe.

DEUXIÈME PARTIE

Le problème de la décadence

CHAPITRE VIII

La conception de la décadence en 1871

La conception de la décadence, telle que Nietzsche l'a développée dans l'*Origine de la Tragédie*, est relativement simple. Il en trouve les éléments fondamentaux dans la culture hellène d'Héraclite.

Une civilisation est décadente, affirme-t-il, dès que l'art n'y occupe plus le premier rang, et cède la place aux agents civilisateurs d'un ordre moins élevé. Il en résulte une rupture d'équilibre. La culture athénienne du IV^e siècle et celle de l'Allemagne moderne nous en fournissent la preuve. Dans l'Athènes de Platon, la science hypertrophiée, entravant le développement de l'art, amena le déclin de la civilisation. Le génie du mal était personnifié en Socrate que Nietzsche rend responsable de toutes les déchéances, artistiques, philosophiques, politiques et religieuses.

Nietzsche se sert de l'exemple de la civilisation antique pour déterminer les causes des décadences, et pour éviter à l'Allemagne une défaite morale dont elle ne se relèverait plus. L'étude de la décadence grecque offrait à Nietzsche un exemple illustre, et bien propre à persuader ses contemporains de la nécessité d'une réforme sociale. Obsédé par le désir de sauver l'Allemagne de sa barbarie, il cherchait des faits à opposer aux théories des savants médiocres et des professeurs aux vues bornées.

§ 1. — Socrate le démolisseur

Socrate a produit chez Nietzsche une forte impression, et jamais le poète de l'*Origine de la Tragédie* n'a pu prendre à son égard une attitude indifférente. Il l'a haï avec passion comme on hait un rival en qui on a reconnu une parenté d'esprit. Il met à le poursuivre le zèle qui jadis poussa

Saul de Tarse à persécuter le Christ. Ainsi Nietzsche dit dans *Wissenschaft und Weisheit im Kampfe* :

Il faut l'avouer franchement, je me sens si près de Socrate que presque toujours je lutte contre lui (1).

Ernst Bertram dans son beau livre, intitulé : *Nietzsche, Versuch einer Mythologie* (2), affirme que Nietzsche était capable, mieux que n'importe qui, d'admirer la grandeur héroïque de Socrate, et de découvrir, alors que personne ne s'en était avisé avant lui, sous l'énigme du sourire, la présence d'une souffrance silencieuse. Le génie de ce Grec l'inquiétait, et tout en excitant sa haine, le forçait à l'amour.

Bertram décrit cette affinité d'une manière intéressante :

Dans la haine amoureuse de Nietzsche pour Socrate, la haine et l'admiration de soi-même (Selbstverklärung) se fondent en une étrange unité. Qui hait-il en Socrate? Il hait en lui l'homme, le type qu'il a le plus détesté — le type Nietzsche.

Mais, expliquer de cette manière l'attitude de Nietzsche à l'égard de Socrate, n'est pas suffisant, car ce rapprochement, si suggestif qu'il soit, ne nous éclaire pas sur la valeur que Nietzsche accordait à la personnalité du philosophe grec. D'ailleurs, aucun des grands critiques de Nietzsche n'a précisé ce point. La plupart d'entre eux manquaient de psychologie et ne surent pas découvrir les intentions profondes du philosophe-enthousiaste (3).

A notre sens, ni une analyse purement historique, ni une étude exclusivement psychologique, ne pourra épuiser ce sujet. Il faut user des deux méthodes, puisque la doctrine socratique suggérait à Nietzsche une foule de questions et d'aperçus qui nous renseignent sur son propre idéal de la civilisation et sa conception de la décadence ; il est néces-

(1) *W. X.* p. 217 sq.

(2) ERNST BERTRAM, *Nietzsche, Versuch einer Mythologie, Sokrates*, p. 309 sq.

(3) Cf. ALOIS RIEHL, *Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker*, pp. 4, 6, 11, 50. — RAOUL RICHTER, *Fr. Nietzsche, sein Leben und sein Werk* : VI Vorlesung. *Das werdende Werk, die Kulturtheorie*, p. 135 sq. — KARL JOËL, *Nietzsche und die Romantik*, p. 289 sq. — KARL JOËL, *Geschichte der antiken Philosophie*. — C. A. BERNOULLI, *Franz Overbeck und Fr. Nietzsche*, t. I, p. 312 sq. et II 82 sq. L'auteur y exagère en définissant Nietzsche comme un Socrate dionysiaque. Nietzsche, caractère moderne, est à la fois plus grand que Socrate et moins grand que lui. — CHARLES ANDLER, *Le Pessimisme esthétique de Nietzsche*, Livre II, chap. I, § IV. — La décadence de la philosophie grecque : le socratisme. — p. 129-136.

saire d'étudier sous tous ses aspects, artistiques, philosophiques, sociaux et religieux la critique qu'il fait du philosophe grec.

D'ailleurs, en parlant de Socrate, il confond le problème du philosophe même avec celui du savant. Il essaie d'établir le rôle que la science doit occuper dans la civilisation et celui qu'elle prend en réalité. Si Nietzsche s'était borné à étudier Socrate uniquement au point de vue historique, jamais il n'aurait donné une telle ampleur à cette question. Mais loin de faire de l'histoire, dans l'*Origine de la Tragédie* au moins, Nietzsche pèse, compare et fixe des valeurs. Il y met en opposition les agents les plus nobles des civilisations antiques et modernes : la conception tragique et la conception scientifique de la vie. Le dieu Dionysos et le poète Eschyle dans le monde antique d'une part, et Wagner et Schopenhauer dans le monde moderne d'autre part, représentent des valeurs absolues, contre lesquelles se dressent toutes les autres, intellectuelles et artistiques.

Nietzsche, voulant donner à cette antithèse un relief vigoureux, symbolisa ces forces ennemies dans une personnalité caractéristique. Il ne crut trouver mieux qu'Eschyle et Socrate. Certes, à cet effet, le choix d'Aristote aurait été plus judicieux, mais à l'époque de l'*Origine de la Tragédie*, Nietzsche était si exalté qu'il jugeait un *hibou de Minerve* — tel était l'épithète dont il affublait le Stagirite — indigne de jouer un rôle dans ce drame des valeurs. Il créa un mythe et imagina une lutte entre les forces divines ; et ce ne fut certes pas la haine pour Socrate qui poussa Nietzsche à le désigner comme héros du mal. Ne dit-il pas lui-même ?

Je parlerai seulement du plus illustre antagonisme de la conception tragique du monde, et, par là, j'entends désigner la science, optimiste au plus profond de son essence, avec son ancêtre Socrate en tête (1).

Pourquoi avait-il choisi Socrate comme ancêtre et guide des hommes de science ? Nietzsche se borne à avancer que le grand Athénien avait inauguré une forme toute nouvelle de penser et de vivre en désaccord avec celle des Grecs de l'époque tragique. Et pour marquer la nouveauté et l'importance qu'avait prise ce mystagogue de la science à toutes les époques, il rendit Socrate responsable du désir

(1) *Origine de la Tragédie*, p. 142.

insatiable de connaître, qui, après lui, tourmenta des générations de savants.

En présence de cette universelle avidité de savoir qui s'est manifestée avec une puissance que l'on n'eût jamais soupçonnée, dans toutes les sphères du monde civilisé, et qui, s'imposant à tous comme le véritable devoir de l'homme intelligent, a porté la science à la place suprême qu'elle occupe encore... devant cet universel désir de connaître, enlaçant tout le globe terrestre d'un réseau de communes pensées et rêvant même de soumettre à ses lois un système solaire tout entier ; et si l'on considère en même temps la colossale pyramide de la science moderne, on ne peut se défendre de voir en Socrate l'axe et le pivot de ce qui constitue l'histoire du monde (1).

Nietzsche commence par attaquer le caractère de Socrate. Il lui refuse les qualités qui, à son avis, caractérisent un grand philosophe, telles que la certitude morale, l'intuition, l'équilibre harmonieux des énergies et la beauté physique. Socrate s'efforce vainement de les acquérir, prétend Nietzsche qui n'admet que les dispositions naturelles. C'est pourquoi il ne pouvait continuer la tradition de ses prédécesseurs.

D'abord il était d'origine plébéienne. Tout en lui trahissait l'homme du peuple, son aspect physique comme sa personnalité morale. Que la difformité de Socrate était significative ! et quelle puissante vitalité ne traduisait-elle pas ! Ce visage aux yeux saillants, au nez camus, aux lèvres épaisses et aux plis ironiques masquait des passions violentes. Dans cet homme si prompt à s'emporter, tous les instincts mauvais se livraient bataille. Socrate le savait, et c'est pourquoi il tourna sa volonté tyrannique contre lui-même, se scruta, se maîtrisa et employa son énergie extraordinaire à atteindre l'équilibre naturel aux génies aristocratiques d'autrefois.

L'enseignement de Socrate atteste aussi le caractère plébéien du philosophe aussi bien au point de vue de la forme qu'au point de vue du fond.

La forme de cet enseignement manquait de noblesse. Incapable d'avoir la réserve dédaigneuse d'Héraclite ou de développer ses théories avec la splendide éloquence d'Empédocle, il enseigna sa sagesse à tout le monde avec une clarté que les philosophes avaient toujours crainte.

(1) Cf. *Origine de la Tragédie*, trad. fr. p. 138.

Le premier d'entre les penseurs grecs, il professa sur la place publique, en s'adressant aux hommes d'État, aux professeurs de sagesse comme aux humbles artisans. Par des questions habilement posées, il se plut à ridiculiser les hommes éminents d'Athènes, à détruire chez ses jeunes amis le respect des hommes bien nés. Mais il ne tarda pas à devenir insupportable à ses concitoyens.

En ce qui concerne son fond, la maïeutique socratique est plébéienne et révolutionnaire. D'emblée, Socrate se révéla étranger et même hostile aux préjugés sociaux et religieux de ses contemporains. Froidement il les observa avec le sourire frondeur du peuple, façonné par les luttes pour le pain quotidien et habitué à railler les préoccupations des grands. Sa poursuite de l'*Arété*, la vertu pratique, oppose aux évaluations aristocratiques une échelle nouvelle des valeurs, un *Souverain Bien* accessible aussi bien aux Cyniques déguenillés qu'aux sophistes vêtus de pourpre.

Le sage socratique, désormais, se passe des avantages de la culture tragique et dédaigne la religion, l'art, la patrie. Le tonneau de Diogène ne le déshonore pas. Nietzsche s'élève contre ce mépris de prolétaire pour les valeurs traditionnelles, car il le juge funeste à la culture.

*Que vaut ce reproche contre Socrate plébéen? Il nous importe de le savoir avant d'examiner les autres accusations que Nietzsche lance contre le grand Athénien.

Nietzsche n'obéit-il pas à un préjugé lorsqu'il s'en prend à l'origine plébéienne du philosophe grec? Nous ne le pensons pas, puisqu'il est évident que Socrate apportait dans l'étude de la morale l'étroitesse de vue du petit bourgeois. Pour lui, ce qu'il ne comprend et ne mesure pas, n'existe pas. Aussi n'admet-il que les connaissances pratiques. A quoi bon, dit-il, étudier les cosmogonies, puisque les savants émettent des opinions contradictoires? C'est le langage d'un petit boutiquier ignorant l'inquiétude et la curiosité désintéressée du chercheur.

Mais le prestige aristocratique qui a permis à Nietzsche de discerner si bien les défauts du grand plébéen, l'a empêché de comprendre les plus belles qualités de l'homme du peuple. Il n'apporta pas seulement dans la philosophie la dureté paysanne des principes, mais encore la fraîcheur des impressions, la fermeté morale et la foi en l'avenir.

C'est pourquoi il redécouvrit toute chose et construisit une nouvelle table de valeurs avec les éléments simples

que l'observation et la réflexion quotidiennes lui fournissaient. Sa parole célèbre : Je sais que je ne sais rien — signifie aussi : Tout est à trouver encore.

En effet, la morale et l'éducation demandaient à être renouvelées dans l'Athènes de Socrate. C'est pourquoi il entreprit d'examiner la philosophie, non pas de loin et de haut, à la manière des Ioniens, mais en remontant pour ainsi dire, des fondements jusqu'aux sommets, et il démontra aux partisans de la tradition la fragilité de ces fondements. En disant avec un sourire aux Sophistes : Je ne comprends pas vos principes, — il les obligea à répondre : C'est qu'ils sont obscurs et peut-être faux.

Or, des principes obscurs ne peuvent servir de base à une société en révolution. Socrate décida de créer une morale adaptée aux nécessités nouvelles et d'opposer aux démagogues des fonctionnaires, des conseillers et des juges capables de bien penser et de bien agir.

C'est pourquoi Socrate enseigna à ses contemporains le précepte d'Apollon : Connais-toi toi-même. Ce principe était-il très plébéien ? Nous ne le pensons pas. Héraclite d'Ephèse ne professait pas autre chose et il est plausible que les nobles Athéniens, bien davantage que le peuple, admiraient la méthode socratique. D'ailleurs, Nietzsche se trompe en faisant de Socrate un plébéien sans droit et sans tradition. Socrate était un citoyen libre, élevé même à la fonction de prytane. A Athènes cela comptait. Il était à l'aise dans les milieux les plus distingués de sa ville natale ; les jeunes gens les plus nobles et les mieux doués se laissaient prendre à son charme. Son besoin de justice et son attitude devant les juges révèlent un caractère fier que jamais servitude n'avait plié, mais il ne connaissait pas l'insolence d'un homme de la plèbe qui cache sa timidité sous des dehors grossiers.

Le jeune philosophe allemand, trop imbu des préjugés de caste, ne comprenait pas encore à cette époque la nature de la sociabilité dans les anciennes et nobles démocraties. C'est pourquoi il se méprit sur le caractère de Socrate qui fut en réalité dans toute l'histoire le premier et peut-être le plus grand aristocrate de l'esprit.

Nietzsche adresse à Socrate d'autres critiques plus incisives encore. Il dit : Par suite d'une superfétation excessive de la faculté logique, Socrate méprisait l'instinct. Ce reproche est très nouveau, sans doute parce qu'avant

Nietzsche, les philosophes allemands ne s'étaient pas rendu compte de l'importance de l'instinct et de la nécessité de l'éduquer. Et ce jugement est capital, puisque toutes les autres critiques de Nietzsche en découlent.

Socrate, selon Nietzsche, fut le premier penseur qui accordait à la connaissance une valeur extraordinaire. Il était le seul, en effet, qui s'avouât à lui-même *ne rien savoir*, tandis que les autres hommes prétendaient à la sagesse quoique dans toutes les choses importantes ils *n'agissaient qu'instinctivement* (1), ce mot, dit Nietzsche, explique à lui seul toute la tendance socratique. Ainsi Socrate condamnait l'art et l'éthique de son temps. Il remarqua partout autour de lui l'absence de jugement, la puissance de l'illusion et en arriva à condamner la tradition, à vouloir réformer l'existence et fonder un art, une culture, une morale tout autres.

Socrate trouble profondément Nietzsche qui l'avoue et se sent poussé à pénétrer le sens et la portée de cette énigmatique figure de l'antiquité. Étonné et ému, il se demande :

Quel est-il, celui qui, à lui seul, osa désavouer l'essence même de l'Hellénisme; qui, à lui seul, osa se substituer à Homère, à Pindare, à Eschyle, remplacer Phidias et Périclès, supplanter la Pythie et Dionysos, et qui, comme l'abîme le plus insondable et la cime la plus haute, est certain par avance de notre admiration et de notre culte? (1).

Ces paroles sont significatives et montrent quel poids Nietzsche accorde à l'influence de Socrate.

Il est regrettable qu'une seule source, l'*Apologie* de Platon, fournisse à Nietzsche des renseignements sur le philosophe grec, et qu'il en ait déformé le sens par une interprétation personnelle. S'il avait eu la force d'oublier ses opinions, ne fût-ce que pour un moment, il aurait vu que Socrate ne méconnaissait pas la valeur de l'instinct, qu'il ne s'en est jamais occupé, pas plus que de définir la conscience logique. Socrate s'est borné à délimiter le domaine de la sagesse et celui de la folie. Il constate que les hommes d'État ne sont pas sages, mais ne leur propose pas comme remède de s'en remettre à leur instinct. Au lendemain de la catastrophe qui suivit la guerre du Pélo-

(1) *Origine de la Tragédie*, p. 122.

(1) *Origine de la Tragédie*, trad. fr. p. 123.

ponèse, Socrate avait le droit de leur reprocher d'avoir obéi à des impulsions malheureuses. Il affirme que ce n'est pas la sagesse qui inspire les poètes, mais une sorte de délire divin ; les poètes mêmes qu'il fréquentait lui ont appris cela. Il ne conteste pas à leurs œuvres un mérite artistique, mais combat leur prétention à exprimer les principes de la sagesse et à être les éducateurs de la race. Les artisans quoiqu'usant d'une technique éclairée dans l'exercice de leur métier, se révèlent eux aussi incompétents ne manière d'éducation, de droit et de politique.

Socrate rappelle à ses juges que ni eux ni ses accusateurs ne se sont jamais intéressés à lui ni à son œuvre d'éducateur. Il leur rappelle l'injuste condamnation des dix généraux, à laquelle, seul parmi les prytanes, il s'était opposé. Il ne blâme pas l'instinct, mais exige que les souverains et les juges possèdent la connaissance des affaires. Il n'attaque pas l'hellénisme ancien — puisqu'il préfère Sparte conservatrice à Athènes, cité du progrès — mais, comme dans la démocratie corrompue c'est la masse des ignorants qui gouverne, Socrate recherche une nouvelle mesure et une base nouvelle.

Son démon l'empêche d'exercer une activité politique comme de professer la rhétorique, dans le but de réformer la morale publique : Il se contente d'éveiller parmi les jeunes gens l'amour du vrai et du juste.

Nietzsche nous donne une explication fautive de ce démon, cet instinct inexplicable et si impératif. Il l'interprète comme un grave défaut.

Tandis que chez tous les hommes, en ce qui concerne la genèse de la productivité, l'instinct est précisément la force positive, créatrice, et la raison consciente une fonction critique, décourageante, chez Socrate, l'instinct se révèle critique, et la raison est créatrice — véritable monstruosité « per defectum » (1).

Cette interprétation du démon ne s'explique que par le fait que Nietzsche identifie à la pensée rationnelle ce que nous appelons communément conscience. Cette confusion est très fâcheuse. Elle diminue de beaucoup la valeur de sa critique.

En outre, il est simple et même banal de reconnaître que tout génie créateur possède en lui une force et n'a pas

(1) *Origine de la Tragédie*, p. 124.

besoin pour agir d'une impulsion aussi matérialisée que le démon de Socrate. Par contre, Nietzsche pense qu'il faut un démon pour nier et entraver une idée créatrice.

Mais, s'il voulait donner de la force à cette idée, pourquoi Nietzsche ne nous prouve-t-il pas que l'activité de Socrate n'était pas instinctive? Si Nietzsche avait pu nous donner cette preuve, nous serions d'accord de considérer Socrate comme un personnage dangereux. Mais ici encore Nietzsche a tort. Socrate ne trouve pas l'impulsion de son action uniquement dans la logique. Il dit lui-même que c'est l'oracle de Delphes qui lui conseillait ces recherches morales qui devinrent pour lui une nécessité si absolue que toute autre manière de vivre lui paraissait intolérable. Son sentiment même de la vie est plus tragique que rationaliste, car, pour expliquer son besoin de sacrifier sa vie au devoir, il invoque l'exemple d'Achille qui, pour venger son ami, préféra la mort à une existence paisible. Son refus d'échapper à la condamnation par des supplications rappelle le Prométhée d'Eschyle. Quelle raison logique justifierait ce dévouement? Le démon de Socrate et sa passion du bien montrent de même qu'il vivait en communion avec un dieu personnel. Le penseur était si attaché à son idéal qu'il épurait tous ses sentiments et donna une signification plus haute à l'ardeur érotique qui le portait vers de jeunes et nobles amis. Il fut le divin Silène dont la musique leur arrachait des larmes et dont l'ironie les brûlait comme une morsure de serpent. Une seule fois Nietzsche évoque dans l'*Origine de la Tragédie* cette image de Socrate, l'érotique — et il est regrettable qu'il ne l'ait point développée. Une étude pareille l'aurait obligé à vérifier son jugement sur le caractère du penseur énigmatique.

Cependant un troisième doute de Nietzsche à l'égard de Socrate nous paraît, en une certaine mesure, plus justifié.

La doctrine de Socrate, sa méthode dialectique n'était-elle pas trop entachée de raisonnement? Socrate n'a-t-il pas dédaigné le rôle de l'intuition?

A certains égards, Socrate faisait violence aux esprits de son temps, car, en passant en revue leurs idées, il n'étudiait que la valeur logique de ces dernières, et négligeait leur valeur affective. Il railla les poètes parce qu'ils ne savent point rendre raison de leurs œuvres, comme si les poètes avaient besoin d'analyser logiquement leurs sentiments; ils puisent leurs pensées dans le patrimoine du

passé et s'attachent plus souvent à la valeur affective des mots qu'à leur acception logique. Les thèmes éternels de la poésie : l'amour de la patrie, de la femme, de la vie et des saisons, l'horreur de la mort échappent à l'analyse logique.

Mais encore, la doctrine de Socrate était-elle uniquement logique? Ce terme de logique peut s'entendre de différentes manières. Toute œuvre, scientifique ou artistique doit présenter de l'unité, une ordonnance semblable à celle d'un organisme vivant. Un drame d'Eschyle est à cet égard aussi logique qu'un syllogisme. C'est certainement moins aux poètes que s'oppose Socrate qu'au relativisme des sophistes. C'est contre eux qu'il soutient le principe de l'identité des notions et fait reposer la logique sur le principe de la nécessité. Mais, en aucun cas, on ne peut admettre avec Ch. Andler que Socrate se soit intéressé à une science du concept comme la développèrent plus tard Descartes et Kant (1). Il ne tenait nullement à fonder un système de logique et déclarait même qu'il ne tenait aux sciences que pour autant qu'elles sont immédiatement utiles à l'homme. C'est à dessein qu'il se montrait étroit ; il ne cherche pas même à définir le concept de l'*ARETÉ*, il se contente de le poser comme axiome absolu, afin d'avancer dans l'étude de la vertu. Socrate est certes un esprit logique, mais la source vive de sa philosophie n'a rien à faire avec la technique logicienne.

Mais, et voilà qui est propre à nous étonner, Nietzsche qui reprochait à Socrate son injustice envers la philosophie de ses prédécesseurs, par une contradiction singulière, lui attribue ce qui revient aux penseurs ioniens, la recherche des causes premières et l'illusion de la connaissance :

Cette inébranlable conviction que la pensée, par le fil d'Ariane de la causalité, puisse pénétrer jusqu'aux plus profonds abîmes de l'Être, et ait le pouvoir non seulement de connaître, mais aussi de réformer l'existence (2).

(1) Cf. CHARLES ANDLER, *Le pessimisme esthétique de Nietzsche*, Livre II^e chap. I, § 4. La Décadence de la philosophie grecque, le socratisme, p. 132-133. — CHARLES ANDLER, il est vrai, y dit : Nous ignorons ce que Socrate eût pensé d'une science conceptuelle de la nature, s'il avait pu la voir constituée. » Cela implique, à notre sens, l'idée que Socrate l'aurait probablement admise. Mais Socrate, comme il l'affirme lui-même, n'était point savant, ne s'intéressait pas à des questions scientifiques, mais uniquement au problème moral.

(2) *Origine de la Tragédie*, trad. fr. p. 136.

Nietzsche, dans *l'Origine de la Tragédie*, va plus loin et prétend que Socrate aurait cru pouvoir *approfondir les secrets de la nature*.

Or, Socrate ne s'attardait pas dans la recherche des causes. Nietzsche a doublement tort en lui imputant une pareille ambition, parce que Socrate ne l'a jamais eue et la blâme chez d'autres penseurs comme Anaxagore et Démocrite ; quant à lui, il poursuivait des fins pratiques.

Après avoir posé que le philosophe grec méprise l'instinct et reconnaît la seule logique, Nietzsche conclut que Socrate est le prototype de *l'homme théorique* :

Tout notre monde moderne est pris dans le filet de la culture alexandrine et a pour idéal l'homme théorique, armé des moyens de connaissance les plus puissants, travaillant au service de la science, et dont le prototype et ancêtre originel est Socrate (1).

La définition de *l'homme théorique*, l'antagoniste de l'homme tragique, occupe une grande place dans *l'Origine de la Tragédie*. Or, ce reproche que méritent bien des philosophes modernes, tels Kant et Hegel, par exemple, est injuste à l'égard de Socrate qui, adonné à la philosophie, était un contemplateur sans doute, mais n'échafaudait aucun système, aucune conception générale du monde. Dans *l'Apologie*, il le dit ouvertement : que ceux-là le calomnient qui l'accusent de *rechercher ce qui se passe dans le ciel et sous la terre*. Indifférent au titre d'homme de science il n'estime que la connaissance utile à l'action individuelle et sociale. Dans ce but il procède d'une manière rigoureusement scientifique, et non dogmatique. Il ne dit pas comme Empédocle : Écoutez mes paroles ! — mais : permettez que je vous pose quelques questions ! Il veut hâter l'avènement d'un esprit nouveau que la raison peut préparer, mais non pas créer, sachant que les grandes réformes exigent un effort long et soutenu.

Le type de l'homme théorique que Nietzsche abhorrait tant serait bien plutôt Démocrite que Socrate, car *le philosophe riant* réunit presque tous les traits de caractère que Nietzsche impute à Socrate ; c'est lui qui a recommandé la voie dorée de la médiocrité. Et pourtant notre philosophe aimait ce Démocrite antitragique qui avait sur Socrate l'avantage d'une noble origine et le mérite de ne s'adresser qu'à l'élite.

(1) Ibid. p. 162.

Son antipathie pour l'homme théorique fait découvrir à Nietzsche la partie vulnérable des esprits systématiques qui professent nécessairement l'optimisme. Or, il n'y a pas de théorie plus dangereuse que celle-là qui repose tout entière sur la foi au progrès de la connaissance et envisage le moment très lointain, il est vrai, où tous les mystères de la vie seront expliqués et l'existence simplifiée. A cette époque, Nietzsche n'admirait plus que le pessimisme tragique d'Eschyle et le pessimisme réfléchi de Schopenhauer :

... l'image de Socrate mourant, de l'homme délivré, par le savoir et la raison, de la crainte de la mort, est l'écu armorial suspendu au portail de la science, pour rappeler à chacun que la cause finale de la science est de rendre l'existence concevable, et par cela même de la justifier (1).

Cette opinion est encore fautive : certes, jusqu'à l'heure de la mort, Socrate montra une sérénité apollinienne, non le détachement alexandrin, fruit de la résignation, de l'*ataraxia* devant la vie. La sérénité de Socrate est tragique au fond, car elle résulte d'un acte de foi. Elle exprime le désir profond d'atteindre à l'*EUDEMONIE*. Le philosophe croyait à la justice des dieux qui ne font point de mal à un homme de bien. Cette certitude lui suffisait.

Si l'on trouve néanmoins chez Socrate un certain optimisme scientifique, il se limite au domaine de l'éthique pratique. Le philosophe grec croyait peut-être en effet que la philosophie dialectique permet de trouver les mobiles de notre action. La parole : « Vertu est savoir » a causé déjà bien des erreurs. S'il est vrai que Socrate prétendait que la Vertu s'enseigne, Nietzsche a raison de le contredire. Mais il est fort probable que Socrate n'a jamais avancé un principe pareil. Ce sont les sophistes plutôt qui proclamaient que la Vertu, la Richesse, le Bonheur peuvent s'acquérir. Dans le *Protagoras*, Socrate prouve que la Vertu est due à l'*ÉPISTÉMÉ* mais démontre en même temps que nous ne savons pas ce que c'est que la vertu. Il établit par des preuves que les sophistes ne possèdent ni la raison pratique ni la vertu, bien plus, il affirme qu'il est très difficile d'atteindre à la connaissance et que l'homme est incapable de se la conserver toujours. Socrate ne pense

(1) *Origine de la Tragédie*, trad. fr. p. 137.

donc pas à une science impersonnelle qui nous donnera le savoir parfait, le but le plus accessible et le plus haut sera les heures rares et belles où nous nous connaissons et nous possédons pleinement.

Il serait surtout faux d'appliquer la sentence : « La vertu est le Savoir » à quelque science d'école, transmissible d'une génération à l'autre. La vraie maïeutique n'est accessible qu'à quelques élus. L'ARÉTÈ n'est pas notre vertu, l'EPISTÉMÈ n'est pas notre savoir, mais une connaissance qui détermine notre action. On n'objectera plus à Socrate que l'homme qui sait peut, lui aussi, faire le mal, puisque Socrate ne distingue pas entre la sagesse et la méditation. Quand un homme qui connaît les conséquences mauvaises de ses actes s'obstine à faire le mal, il agit en sot. La sagesse n'est pas une qualité permanente, une *faculté*, mais c'est un état d'âme élevé. Nietzsche poursuit :

Que l'on songe aux conséquences des préceptes socratiques ; la vertu est la sagesse ; on ne pêche que par ignorance ; l'homme vertueux est l'homme heureux (1).

La première de ces propositions n'a pas une signification optimiste, elle renferme plutôt l'idée d'une lutte pour atteindre à la contemplation de la plus haute idée du bien. La deuxième proposition demande à être complétée par ces mots : Tous sont ignorants. Nietzsche méconnaît tout à fait le sens de la troisième proposition en prétendant que désormais *la conception eschylienne de l'équité est ravalée au principe superficiel et impudent de la justice poétique avec son « deus ex machina » (2).*

L'EUDEMONIE de Socrate n'a pourtant rien de superficiel et d'impudent. Jamais le grand Athénien n'a enseigné qu'à l'ARÉTÈ réponde quelque bonheur matériel, accordé en récompense par quelque justice distributive qui nivelle les destinées et les valeurs, mais il entend que faire le mal est un malheur ! C'est avec raison que Socrate se réclame d'Achille. L'un et l'autre s'acheminent à la mort consciemment et presque volontairement, puisqu'ils la préfèrent à tout compromis ; tous deux ils sont ennemis d'une morale facile.

Mais, s'il n'est pas exact que Socrate ne poursuivait qu'un bonheur personnel dans le sens le plus banal du

(1) *Origine de la Tragédie*, trad. fr. p. 130.

(2) *Origine de la Tragédie*, p. 130.

terme, Nietzsche ne se trompe pas en lui attribuant un individualisme illimité.

Il nous semble même que c'est la critique la plus juste que Nietzsche ait adressée à Socrate et il est bien probable que le penseur athénien ait provoqué une crise dans la philosophie de l'Occident.

Pour éclairer cette question, il est nécessaire de distinguer les intentions de Socrate, — ce que Nietzsche ne tenait nullement à faire — de l'action qu'il exerçait sur les esprits de son temps, action que notre penseur a bien comprise.

Socrate visait-il à l'individualisme ? Il est évident que non. Il n'accordait pas une grande attention à ses sentiments et ne se livrait pas à des analyses subtiles sur lui-même. Il voulait se connaître dans la mesure où cela était nécessaire pour bien agir. L'ARÉTÈ est la vertu qui permet à chacun de faire son devoir social. C'est ce que Socrate dit en ces termes :

« Celui-là seul qui a examiné ce qu'il est pour le parti qu'on peut tirer d'un homme connaît sa propre valeur » (1).

La connaissance de soi aboutit donc à une sage économie des forces, c'est la source de tous les bonheurs et de tous les succès. Pour la même raison, il affirme que les cités, comme les particuliers, ont besoin de ce gouvernement sage des forces et qu'une ambition démesurée les ruine. Socrate visait ici, sans doute, les expéditions sicilienne. Sa morale sociale est très élevée, bien qu'il se refuse à croire en une vie nouvelle, comme le firent les Pythagoriciens. C'est pourquoi il dit aux juges :

Désobéir à qui est meilleur que soi, dieu ou homme, est contraire au devoir et à l'honneur (2).

Il reconnaît à chacun une tâche particulière dans la société et une vertu particulière indispensable à l'accomplissement de ce devoir. Tel est le sens de son eudémonisme social et de cette parole, étonnante au premier abord, et que Nietzsche a mal comprise :

Je ne cesse de vous dire que ce n'est pas la richesse qui fait la vertu, mais, au contraire, la vertu fait la richesse, et

(1) Œuvres complètes de XÉNOPHON, traduites par EUGÈNE TALBOT, 3^e édition, Paris, Hachette, 1873, Livre IV, chap. II, p. 111.

(2) Œuvres de Platon, trad. Victor Cousin, Paris, Bossange, 1822, t. I, p. 92.

que c'est de là que naissent tous les autres biens publics et particuliers (1).

Socrate n'avait pas les préoccupations d'un individualiste sectaire et prépara, sans s'en douter peut-être, l'État idéal de Platon.

Mais, si Socrate n'était pas individualiste de tendance, il l'était inconsciemment dans sa méthode de recherche. En discutant de la patrie, des dieux et de la justice, il oblige son interlocuteur à se méfier des opinions traditionnelles et à les examiner à la lumière de la raison. Il pensait bien qu'une discussion bien conduite finirait par accorder les opinions des hommes. C'est une vérité, mais qui est irréalisable dans la pratique, parce que tout homme ne peut être cultivé séparément et développé pour que ses idées deviennent plus fortes en lui que le milieu ambiant, les influences, les habitudes ancestrales. Les esprits cultivés et sincères sont l'élite digne de guider les autres et donnent raison à Socrate.

Or, quand Socrate dit : *Tous sont ignorants, mais tous peuvent parvenir à la sagesse*, cette parole ne s'applique qu'à des natures d'élite, exercées à la réflexion et capables de soumettre à la critique les résultats de leur réflexion. C'est pourquoi un certain individualisme social et moral restera le privilège d'une certaine classe d'individus. Si tous les hommes instinctivement se hasardaient dans cette recherche de soi, critiquaient la tradition et essayaient de réformer l'existence, ce serait le chaos. Cela est vrai même pour une démocratie où tous les citoyens participent plus ou moins à la conduite des affaires et où un certain esprit conservateur est nécessaire au maintien même de la société.

Et, comme Nietzsche l'a bien vu, cet esprit individualiste fait plus de mal encore aux âmes modernes : le savant, l'écrivain, l'homme cultivé perdent tout contact avec la vie réelle. La direction des intelligences leur échappe et l'esprit barbare s'empare d'eux. C'est à Socrate, c'est-à-dire, à l'esprit critique développé par lui, que nous devons cette rupture d'équilibre entre l'élite et le peuple en Occident et surtout en Allemagne. C'est que Socrate, en visant une chose apparemment très simple, proposait aux hommes le but le plus difficile qu'il soit donné à l'homme de concevoir : atteindre au bonheur par la parfaite connaissance de soi. Mais acquérir cette connaissance de soi, les

(1) Ibid. p. 94.

faibles et les médiocres n'y peuvent prétendre. L'homme ordinaire a besoin de la foi en un dieu qui le dispense de l'effort de la connaissance de soi. Nietzsche n'a donc pas tort de dire au maître antique : Ce fut ton crime de vouloir entraîner les cœurs naïfs dans une voie qui n'est ouverte qu'aux esprits forts.

La critique contre Socrate, plébéien, contempteur de l'instinct, logicien, homme théorique, et individualiste nous permet enfin de comprendre la dernière accusation de Nietzsche contre Socrate, l'ennemi du mythe et de la civilisation tragique.

Comme nous l'avons montré ailleurs (1), dans l'*Origine de la Tragédie*, Nietzsche professe un culte fervent pour Dionysos. Il y oppose Socrate à son dieu adoré :

En lui, dit-il, la tendance antidionysienne atteint une extraordinaire et grandiose expression (2).

Dans sa conférence sur Socrate et l'instinct, Nietzsche jugeait Socrate une *puissance apollinienne pure (3)*.

Dans la suite Nietzsche, accentua l'antagonisme qui séparait Dionysos et Socrate et représenta ce dernier comme une puissance absolument nouvelle qu'il oppose aux deux divinités des arts :

La divinité nouvelle n'était pas Dionysos, non plus Apollon, mais un démon qui venait d'apparaître, appelé Socrate (4).

Socrate est donc un démon et par là Nietzsche élevait le philosophe à la hauteur d'un personnage de mythe. Il le dit nettement :

Le mythe veut être ressenti par la perception en tant que symbole unique d'une généralité et vérité immuable au plus profond de l'infini (5).

Pareil à Dionysos, Socrate est un symbole unique, général, absolu et surhumain :

Quiconque... a senti passer sur soi le souffle de cette naïveté et de cette sécurité divines de la doctrine socratique de la vie, reconnaît aussi que la formidable roue motrice du socratisme logique tourne, en quelque sorte, derrière Socrate, et que tout ceci doit être considéré à travers Socrate, comme à travers un fantôme (6).

(1) Cf. Première partie, ch. IV. La civilisation artistique de la Grèce

(2) *Origine de la Tragédie*, trad. fr. p. 131.

(3) Sokrates und die Tragödie, W. XI, p. 55.

(4) *Origine de la Tragédie*, trad. fr. p. 112.

(5) Ibid. p. 157.

(6) Ibid. p. 124-125.

Ce génie antimythique qui, à lui seul, osa désavouer l'essence même de l'hellénisme, qui, à lui seul, osa se mettre à la place des anciennes puissances tragiques, fut le meurtrier de la religion et de la tragédie grecque. Il ignore l'équilibre de l'âme qui assure l'union du génie apollinien et du génie dionysiaque et ne recula devant aucun moyen pour détruire le chef-d'œuvre, de la culture grecque.

Comment expliquer cette influence de Socrate sur la tragédie? Nous avons effleuré le sujet en parlant d'Euripide, mais il nous paraît urgent d'y revenir.

Il est certainement bien difficile de prouver que Socrate fut le destructeur de la tragédie, car, n'étant point poète, il ne pouvait exercer une influence directe sur elle. Nietzsche, pour expliquer cette action, avait donc besoin d'un intermédiaire. Il choisit Euripide qui, en effet, était assez différent des deux poètes tragiques plus anciens, par la tournure d'esprit, la psychologie et les connaissances pour que Nietzsche ait pu voir en lui le premier décadent. Mais Euripide, en dépit de ses tendances révolutionnaires, ne fut pas l'initiateur de la décadence. Ce fut Socrate :

En un certain sens, Euripide ne fut lui aussi qu'un masque (1) car, comme nous l'avons montré, la divinité nouvelle était Socrate.

Les humanistes modernes contestent naturellement cette action de Socrate sur Euripide qui était beaucoup plus âgé (2). Euripide cherchait à opérer une réforme du théâtre par tous les moyens possibles : la philosophie du progrès, la poésie et la musique moderne. Son art réformé ne doit rien à Socrate, pas plus que sa philosophie qu'il tenait d'Anaxagore et des sophistes.

Nietzsche n'appuyait son dire que sur une tradition populaire, adoptée par Aristophane qui englobait tous les esprits indépendants dans une même condamnation. Nietzsche n'a aucun témoignage certain sur les rapports qu'auraient entretenus ces deux grands Athéniens. Et quand il représente Euripide comme un masque, ou même un instrument du génie socratique, il se sert d'un artifice pour appuyer sa thèse.

(1) *Origine de la Tragédie*, trad. fr. p. 112.

(2) ULRICH VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Einleitung in die attische Tragödie*, Berlin, 1897, p. 23 sq. et CHARLES ANDLER, *Le pessimisme esthétique de Nietzsche*, p. 84 sq. et KURTH HILDEBRANDT, *Nietzsche Wettkampf mit Sokrates und Plato*, Dresden, 1923, p. 31 sq.

Toutefois, si Nietzsche a tort, en tant qu'historien, il a raison en tant que psychologue, car, malgré leur différence d'âge, d'éducation et de tempérament, Socrate et Euripide se ressemblent par plusieurs côtés : l'un et l'autre ne croyaient plus à l'ancienne vertu virile, ni à la légitimité du génie combatif et du culte de l'homme fort. La violence, disent-ils, ne donne pas la paix, et encore moins la paix de l'âme. C'est pourquoi ils préconisent la connaissance de soi et la modération des désirs. Par contre, et c'est ce que Nietzsche a oublié, Socrate et Euripide se séparent par beaucoup de traits. En réalité, le caractère déséquilibré n'était pas Socrate, mais Euripide. Ce dernier pensait en rationaliste et choisit néanmoins comme moyen d'expression la tragédie, forme d'art si réfractaire à exprimer une pensée novatrice, puisqu'elle était destinée uniquement à glorifier une passion guerrière que réprouve le sage. Partagé entre son amour de la poésie et son amour de la sagesse, il ne peut se décider à rejeter l'une pour se consacrer à l'autre. L'incapacité de résoudre ce dilemme fut pour lui un sujet de tristesse qui empoisonne ses vieux jours. Il eut le malheur de vivre dans une époque de transition et d'être trop attaché à l'idéal ancien pour le sacrifier à un nouveau vers lequel il se sentait attiré. Socrate fut plus heureux. D'emblée, il renonça à l'art et inaugura une forme nouvelle de pensée. Ignorant le doute et la défiance de soi, il crut fermement et mourut pour sa foi. Il y a de la grandeur dans cette naïveté, mais du danger aussi : elle entraîna le maître à détruire en toute bonne conscience les œuvres que ses prédécesseurs avaient édifiées avec une ferveur patiente.

Le reproche que Nietzsche adresse à Socrate et à Euripide ne s'explique tout à fait que si nous envisageons l'influence de Socrate sur la philosophie moderne et l'art entaché de rationalisme.

Les esprits modernes souffrent encore du conflit entre l'esprit tragique et l'esprit scientifique et il est impossible de prévoir l'issue de cette lutte. Nous ignorons quel sera le sort de la science et de l'art et quelle force barbare aura raison de ce dernier. Cette incertitude arrache le jeune philosophe à sa contemplation désintéressée. Il entre en lice et saisit les armes :

Hélas ! s'exclame-t-il, c'est le charme de ces luttes que celui qui les contemple soit contraint aussi d'y prendre part (1).

(1) *Origine de la Tragédie*, p. 141.

Nietzsche, ici, parle en serviteur de Dionysos. En lui raisonne la ménade, inquiète et exaltée, qui, à l'appel de Dionysos et de Wagner, déchire Socrate, l'Orphée nouveau. La source de cette puissante caricature de Socrate n'est donc point la haine de Nietzsche contre lui-même, ni sa haine contre le Socrate historique, mais son admiration enthousiaste pour Eschyle et Wagner, son désir surtout *de faire renaître la culture tragique et son indignation contre la morne résistance des classes cultivées*. Socrate sert de masque à une culture affaiblie ; il est pour ainsi dire le héros de cette époque sans héroïsme.

Comprise ainsi, détachée de tout lien historique, l'attitude de Nietzsche s'éclaire. Ainsi que certains le prétendent, il ne se posa jamais la question : quelles sont les causes historiques de la décadence de la tragédie grecque, mais il se demanda plutôt : quelle est la valeur la plus élevée, la mesure éternelle, dans le conflit éternel, lui aussi, entre la conception tragique et la conception théorique du monde ?

Cette conception mythique de Socrate est intéressante. Du moment qu'il s'agit d'établir des valeurs, il serait faux de considérer le grand homme antique uniquement par rapport à son époque, et il est plus juste de l'étudier par rapport à la personnalité la plus grande de l'antiquité, c'est-à-dire, Eschyle. Ce n'est pas tout à fait à tort que, dans *l'Origine de la Tragédie*, Nietzsche néglige d'envisager les relations de Socrate avec les sophistes. Il n'importe pas en effet de savoir si Socrate a compris les aspirations de ses contemporains et s'il a accompli l'œuvre qu'on était en droit d'attendre de lui.

La question étant ainsi posée, les critiques de Nietzsche ne manquent pas de justesse. Lors même que Socrate n'est en rien responsable de la dissolution des instincts et de la mort *du mythe* tragique, il est certain, néanmoins, que sa doctrine ne pouvait à elle seule créer une seconde fois l'instinct religieux et patriotique auquel les ancêtres devaient leur force. Quoique doué d'instinct viril, il n'égale pas Eschyle dont les héros déploient une énergie sauvage. Et même si Socrate eut le droit de douter que l'art dramatique et la musique dithyrambique nouvelle fussent capables de donner un nouvel élan à la vie de l'esprit, il n'en reste pas moins certain que les anciennes tragédies peignaient la cité grecque avec plus de couleur et de relief, que la dialectique de Socrate et de ses disciples ne pouvaient le

faire. Même si la connaissance socratique ne relève pas de la logique pure, elle révèle le désir d'atteindre à une autorité universelle au moyen de formes logiques. La tragédie, au contraire, dépassait la théorie individualiste par l'intuition. S'il est juste de dire que Socrate ne recherchait pas les causes, il est néanmoins certain qu'il voulut mettre de la clarté dans notre vie intérieure.

Il est bien possible que la joie qu'éprouvait Socrate à éclairer les âmes, atteste un esprit antidionysien (1). La tragédie exprime la joie héraclitéenne de la guerre. Socrate, par contre, recherche les principes d'une vérité absolue, d'un ordre sûr qui épargne les conflits moraux aux individus, et aux cités, les luttes de factions. Ce désir de sécurité morale est contraire au déploiement de l'audace héroïque.

Nietzsche, en jetant l'anathème à Socrate, céda volontairement aux élans de son enthousiasme romantique. Il ne s'intéressait qu'à l'apparence pleine de beauté, aux mensonges artistiques et à l'illusion vitale. Un abîme le sépare de Socrate. Nietzsche s'en rend compte. Dans un de ses fragments posthumes intitulé : *Der letzte Philosoph* (1872), il s'écrie :

Terrible solitude du dernier philosophe. Froide, la nature gît devant lui. Dans les airs, les vautours planent. Il crie à la nature : Donne l'oubli, donne-le ! Non, il supportera la douleur en Titan jusqu'à ce que l'art suprême lui offre la réconciliation (2).

Cette douleur et cette réconciliation, Nietzsche l'impose au philosophe moderne. C'est pour cela qu'il en veut à Socrate et à tous ceux qui ignorent cette inquiétude. Il prédit, il espère la disparition de l'esprit socratique et il pense que le besoin de la connaissance poussé à son extrême limite, se retournera contre lui-même et se transformera en une critique de nos facultés de recherche. Il prévoit le moment où la raison s'inclinera devant un idéalisme encourageant et aidant le génie créateur. Imaginons une illusion bienfaisante, peu importe si elle est fausse. C'est la foi seule et non la raison qui préservera le monde de la décadence qui le menace par la disparition du mythe. Celui-ci embellit l'existence et sauve l'homme du désespoir qu'il éprouverait à la vue de la réalité nue.

(1) *Origine de la Tragédie*, p. 115.

(2) *Theoretische Studien*, aus dem Herbst und Winter 1872, der letzte Philosoph, § 85, p. 146.

Nietzsche n'a pas la tranquillité d'esprit nécessaire pour traiter avec ordre le problème que posait la doctrine de Socrate. Il embrouille la question et la complique.

Sa critique aurait une tout autre portée s'il s'était donné la peine de distinguer les deux sphères, dans lesquelles s'exerce l'influence d'un grand penseur ; l'une, formée par les hommes de pensée et l'autre par le peuple.

Socrate a fortement agi sur les philosophes, mais non pas sur les artistes. Cela est naturel, car les disciplines intellectuelles sont elles-mêmes assez fermées les unes aux autres. A moins de répondre aux aspirations les plus profondes du peuple, jamais une philosophie ou une doctrine scientifique n'auront une répercussion immédiate sur l'art contemporain, celui-ci étant le produit d'autres énergies et surtout de souvenirs sentimentaux qui empêchent l'artiste de s'assimiler une pensée qu'il ne sent pas vraie.

L'influence de Socrate sur le peuple était naturellement faible. Les esprits médiocres n'acceptaient pas les principes de ce rêveur dangereux qui avait le tort de ne pas adopter, flatter, fouetter leurs passions. Inhabile à entraîner les foules, Socrate n'est pas responsable de la décadence hellénique.

D'ailleurs, pour autant qu'on peut en juger, un idéaliste aussi sincère et aussi convaincu que Socrate ne peut faire un mal irrémédiable. La volonté du bien serait vaine si elle n'avait pas enfin raison des souffrances immédiates qu'elle cause. Il en est ainsi de la pensée de Socrate comme de celle de tout autre grand esprit. En condamnant le maître antique comme il le fait, Nietzsche condamne la philosophie elle-même et l'action qu'elle exerce. Cette action est toujours une force de foi et de renouvellement.

*
* *

Dans ce chapitre nous avons donné à Socrate une place qui, au premier abord, semble exagérée. Mais il nous importait de mettre bien en vue tous les aspects du problème, métaphysique, religieux, moral et social qu'il soulève.

C'est pourquoi il nous paraît indiqué, nous semble-t-il, de résumer en deux mots le jugement de Nietzsche sur Socrate .

En vertu de sa doctrine volontariste et illusionniste, Nietzsche juge que, par le fait qu'il fut plébéen, antimystique, rationaliste et optimiste, le vieux philosophe

athénien a perverti l'âme grecque et démoli la civilisation tragique.

Nous avons montré en quoi les jugements de Nietzsche, considérés à part, sont justifiés, combien il a raison, par exemple, de soutenir que dans la philosophie de l'Occident, Socrate a provoqué une crise, mais qu'en envisageant la philosophie socratique dans son ensemble, il se montre partial : quelque grande que soit l'action des fortes personnalités sur le progrès de la pensée humaine, il est injuste de rendre un seul homme responsable de la transformation éternelle et inévitable de l'humanité en marche.

§ 2. — L'influence de Socrate sur les lettres et les arts

Nous venons de montrer dans le précédent paragraphe combien Nietzsche estime que l'influence de Socrate sur les esprits remarquables de son temps est importante. Socrate ne se borna pas à orienter Euripide dans une voie nouvelle, il détourna les jeunes poètes de leur vraie vocation, en les engageant à renoncer à la poésie pour suivre les jeux de la dialectique.

Le jeune Platon nous en fournit l'exemple le plus illustre. C'est pourquoi Nietzsche l'étudie au double point de vue artistique et philosophique. Par son origine, sa fortune et son génie, Platon aurait été appelé à être le poète-philosophe parfait de la Grèce antique. Il aurait créé la tragédie *panhellénique*, mené à bout l'œuvre commencée par Empédocle et dépassé peut-être les Présocratiques en force et en génie. Il eût été une promesse du surhomme.

Socrate, malheureusement, entrava ce développement. Au moment précis où Platon cherchait sa voie, il rencontra Socrate, fut séduit par lui, brûla ses poèmes et suivit le maître dont il adopta désormais le mépris pour l'art.

C'est dans sa conférence sur *Socrate et l'instinct* (*Sokrates und der Instinkt*) que Nietzsche se montre le plus hostile à Platon :

« Le divin Platon, lui aussi, est devenu victime du socratisme ; sa condamnation de l'art, à dessein dure et agressive, a quelque chose de pathologique ; Platon qui ne s'est élevé à cette conception qu'en luttant contre lui-même, Platon, qui a foulé aux pieds sa nature profondément artistique montre

précisément par la raideur de ses jugements que sa blessure la plus profonde ne s'est pas encore cicatrisée. » (1)

Ce jugement prouve que Nietzsche en veut bien plus à l'influence de Socrate qu'à Platon lui-même. Dans *l'Origine de la Tragédie*, Nietzsche, plus explicite encore, affirme à propos de Platon :

Dans la condamnation de la Tragédie et de l'art en général, il n'est certes pas resté en arrière du cynisme naïf de son maître (2).

Mais à peine a-t-il condamné Platon, qu'il essaie de le réhabiliter. C'est pourquoi il poursuit :

Et pourtant, poussé par une impérative et tout artistique nécessité, il lui fallut créer une forme d'art qui a précisément une analogie intime avec les formes qu'il réprouvait. (3)

Platon nourrissait même l'ambition de créer un art supérieur à l'ancien qu'il condamne comme la copie d'une apparence. Nietzsche dit :

« ... aussi voyons-nous Platon s'efforcer d'atteindre au-delà de la réalité, et de représenter l'Idée qui fait le fond de cette pseudo-réalité. » (4)

Sans donc s'en rendre compte, il rentra dans son propre domaine. Et par une étrange contradiction, il se trouve que l'œuvre de cet ennemi de l'art, de cet enthousiaste de la dialectique fut, comme jadis la tragédie, une synthèse de toutes les formes d'art antérieures :

Si la tragédie avait absorbé en soi toutes les formes d'art antérieures, la même chose peut se dire... du dialogue platonicien. Fait du mélange de tous les genres, il flotte entre la narration, le lyrisme, le drame, entre la prose et la poésie (5).

Par cet art hybride, Platon détruit pour toujours la tragédie et donna le prototype d'une forme d'art nouvelle, du roman philosophique ou du roman à thèse, dans lequel la poésie est subordonnée à la philosophie dialectique et, tout au fond, à la tendance moraliste de l'œuvre.

Or, cet art ne sera plus un art populaire, mais uniquement intellectuel, individualiste, international et révolutionnaire. Jamais cette littérature nouvelle ne servira d'appui

(1) Bruchstück aus dem Vortrag, « Sokrates und die Tragödie » W. IX, p. 53 sq.

(2) *Origine de la Tragédie*, § 14, trad. fr. p. 127

(3) Ibid. §§ 3 et 4, pp. 39-51.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

à la civilisation traditionnelle ; elle préparera une civilisation nouvelle que nous disons décadente parce qu'elle s'écartera de nos habitudes et que nous n'avons pas le recul pour la juger.

Les jugements de Nietzsche sur Platon philosophe sont très contradictoires à cette époque. Aussi, comme nous aurons lieu de revenir sur ce point dans le chapitre suivant, nous nous permettrons d'être brefs.

Le jugement le plus important que Nietzsche porte sur Platon est tout à l'honneur de celui-ci.

Il montre l'image d'un tempérament philosophique débordant, capable à la fois de vastes aperçus généraux et du travail dialectique sur le concept (1).

Ailleurs, il rapproche même Platon d'Héraclite et d'Empédocle, des grands idéalistes qui ne supportaient pas la vie sans une utopie (2). A maintes reprises, il approuve l'ambition de Platon (3) et le loue d'être le guide moral de la jeunesse. Dans son cours intitulé : *Einfuehrung in das Studium der Klassischen Philologie*, opposant les Grecs aux Romains, il dit :

Les Grecs, eux, eurent un idéalisme beaucoup plus élevé que les Romains. Platon surtout nous le montre. TO KALON comme mesure de la vie, n'a plus jamais été atteint (4).

Nietzsche trouve encore dans l'État de Platon la grande idée sélectrice qui, dans ses dernières œuvres, le *Zarathoustra* et la *Volonté de Puissance*, devint le pivot de sa doctrine. Ce n'est pas un caprice, mais un besoin profond qui amena Nietzsche à trouver dans Platon les éléments de son idéal futur ; les lettres qu'il adressait à Rohde nous l'attestent. C'était à ce moment précisément que Nietzsche espérait fonder avec ses jeunes amis une nouvelle académie hellénique où les philosophes futurs méditeraient sur le moyen de créer une culture nouvelle. Ils commenceraient à s'encourager et à s'éduquer réciproquement, — car, ainsi l'affirme Nietzsche, — l'Allemagne manque d'éducateurs. Cette vocation est nouvelle pour nous, tant les hommes du passé l'ont méconnue, et c'est l'antiquité qui doit nous en fournir un modèle.

(1) *Platons Leben und Lehre*, (Werke XIX), *Philologica* III, § 2, p. 237.

(2) W. IX, p. 76.

(3) W. IX, pp. 278, 281, 291, 293.

(4) « *Einführung in das Studium der klassischen Philologie* (Werke, XVII), *Philologica* I, p. 333.

Cette idée est curieuse, car elle montre que Nietzsche n'attend plus le renouvellement de la société d'une grande action théâtrale, mais du travail plus discret et plus sûr d'une élite.

Que vaut en regard de tout cela son attaque contre le disciple de Socrate, traître de la pensée et fanatique moralisant? Une fatalité secrète voulait que Nietzsche aimât celui qu'il s'efforçait de méconnaître et reçut de lui les meilleurs encouragements à sa pensée.

Le préjugé que Nietzsche nourrissait à l'égard du poète égaré l'empêchait de rendre justice à l'étrange et puissante beauté de la philosophie platonicienne et de comprendre que, si Platon n'a pas su évoquer la splendeur tragique, il a donné l'œuvre la meilleure qu'un Grec pût concevoir après la mort de Périclès, d'Anaxagore, de Phidias et de Socrate.

Les jugements de Nietzsche sur Aristote et les autres successeurs de Platon sont plus clairs. Comme il nourrissait à leur égard le même préjugé qu'envers Platon, et qu'il ne pouvait leur reconnaître les mêmes mérites, il les condamne, surtout Aristote. Ce fut, au dire de Nietzsche, un froid analyste de l'art. L'esthétique qu'il composa était dépourvue de tout instinct dionysien, et tous ses écrits, maigres d'invention, *montrent leur squelette blanchi*. Aristote a le tort de ne pas admettre en poésie l'enthousiasme, cette *force inconsistante et de peu de foi* (1). Ne comprenant rien à l'art sacré, il était indigne d'en parler et, si ses écrits esthétiques ont quelque agrément, c'est que nous retrouvons en eux l'écho des entretiens d'Athéniens cultivés (2).

Les successeurs d'Aristote ne furent que des ergoteurs et des incapables. Privés désormais d'une direction philosophique, les savants perdirent de vue leur ancienne vocation de conducteurs de l'humanité et se spécialisèrent dans des études indignes de leurs efforts.

Ils devinrent les prototypes des bibliothécaires érudits modernes qui ignorent les exigences profondes de la vie et perdent ainsi toute influence sur le peuple. Or, cette séparation entre le peuple et l'élite est le commencement de

(1) *Ursprung und Ziel der Tragoedie*, W. IX, p. 267, § 215, et W. X, *Theoretische Studien*, pp. 124 (§ 61); 226 (§ 196), et *ibid.* fragments posthumes des « *Considérations inactuelles* », p. 271, (§ 13), et 320 (§ 86).

(2) W. X, p. 399, § 247.

la barbarie. Et l'étude de cette décadence alexandrine nous instruit de la nécessité qu'il y a de réformer la culture, l'art, la philosophie et la science modernes.

§ 3. — La décadence politique de la Grèce et la valeur civilisatrice de Rome

En 1871, Nietzsche n'étudie pas encore cette question avec le soin qu'elle exige. Il nous donne de la décadence de la cité une explication partielle et insuffisante. La civilisation étant basée sur la philosophie et sur l'art, la dégénérescence si rapide de la tragédie et de la pensée entraîna celle de la cité. La Grèce qui avait atteint son épanouissement en si peu de temps s'écroula tout d'un coup.

Les Grecs tentèrent de fonder une cité durable sans y réussir jamais. Insuccès naturel, pense Nietzsche à l'époque de *l'Origine de la Tragédie*, puisqu'il était dans l'ordre des choses que les Grecs vécussent avec frénésie et qu'ils mourussent jeunes comme Ganymède aimé des dieux. Qu'il serait absurde que cet organisme délicat ait *la ténacité coriace de l'instinct national romain, instinct dépourvu de finesse, et qui n'est point indispensable à la perfection.*

Il faut s'entendre sur l'idée de perfection, telle que la conçoit Nietzsche, car les Grecs n'étaient point parfaits à la manière des chrétiens. Peu de peuples ont eu des vices plus violents que les leurs. Leur gloire historique fut éphémère, leurs institutions politiques étroites, leurs mœurs légères, les liens de famille relâchés et leurs cités manquèrent d'intelligence politique pour unir leurs intérêts afin de les mieux protéger contre les agressions barbares. Les Grecs furent ambitieux et aveugles. Ces vices, rançon de leur génie, étaient nécessaires pour l'existence d'un Héraclite qui divinise le *Conflit* et des poètes qui au théâtre se disputaient le premier prix.

Mais, en juge partial, et pardonnant aux Grecs tous leurs vices, Nietzsche en voulait aux barbares qui s'étaient soumis la Grèce décadente.

Il détestait surtout ALEXANDRE, barbare d'une culture superficielle, dépourvu de tact et d'urbanité et indigne du titre pompeux qu'on lui avait décerné. Alexandre n'était pas grand.

Il eut tort de paraître trop tard, au déclin de la Grèce. Élève d'Aristote qui personnifiait la Science absolue,

Alexandre créa l'État absolu, — plante monstrueuse et sans fleurs — et donna la première esquisse d'un empire mondial.

En répandant partout la culture hellénique, il la déprécia et contribua à former le Grec hellénistique, le sophiste mendiant, internationaliste qui exporte la sagesse des maîtres comme un article de propagande. Il permit ainsi aux esprits orientaux d'abâtardir la culture athénienne. Les fétiches de l'Orient habitèrent désormais les temples d'Athéna Nikè.

Les Romains achevèrent l'œuvre d'Alexandre. Nietzsche détestait leurs qualités autant que leurs défauts. Il avait en exécration leur génie d'entreprise, l'*impetus romanus*, et ne faisait aucun cas de la justice, de la raison et de la paix romaines qui pourtant furent si bienfaisantes au monde. Il jugeait pernicieux l'instinct politique des rois paysans qu'aucune conquête ne satisfaisait et que la mégalomanie poussait dans la *voie d'une sécularisation excessive* (1).

Dans ses *Pensées détachées* de 1871, il va jusqu'à affirmer que l'État romain n'a pas atteint le but le plus élevé auquel un État puisse prétendre. Ces Romains secs et calculateurs ne firent aucun sacrifice pour favoriser la naissance d'un homme de génie. La perfection dans un domaine inférieur de la vie sociale ne pouvait obtenir l'estime de Nietzsche, et la cité guerrière ne lui inspirait que de la haine. Il s'attriste sur la fatalité qui accompagne la force :

Un État, écrit-il, lorsqu'il ne peut atteindre sa fin la plus haute, croît démesurément. L'empire mondial des Romains, en face d'Athènes, n'a rien de sublime. Cette force qui devrait aller toute aux fleurs, séjourne maintenant dans les feuilles et dans les tiges qui grossissent et regorgent de sève (2).

Quel enseignement décourageant que l'aspect de cette barbare grandeur romaine. Pour dominer dans le monde : faut-il renoncer à s'épanouir pleinement ? Il s'inquiète.

Le principe des nationalités est d'une rudesse barbare, comparé à l'État-cité. C'est dans la limitation que se montre le génie qui méprise les masses et qui sait apprendre plus de choses dans un cercle de vie étroit que les barbares n'en apprennent dans un empire universel (3).

C'est la robuste médiocrité qui domine dans Rome :

(1) *Origine de la Tragédie*, p. 188.

(2) W. IX, p. 260, et DANIEL HALÉVY, *La vie de Nietzsche*, p. 98.

(3) W. IX, p. 260, § 197.

Rome, c'est l'État typique : la volonté n'y peut atteindre ses fins nobles. L'organisation est plus vigoureuse, la moralité plus lourde : qui vénère ce colosse? (1)

Jamais Nietzsche ne vénérera un colosse, qu'il soit romain ou même allemand. L'âme étouffe entre les murs des casernes, dans les administrations, dans les curies, chez les hommes à l'esprit méthodique et à l'imagination pauvre, et dont l'intelligence positive et médiocre sert fidèlement une robuste volonté. Ce n'est que par leur volonté que les Romains furent féconds et même créateurs. L'ambition collective absorba leurs forces et étouffa le génie imagitatif et individualiste dès sa naissance. C'est pourquoi Rome fut si pauvre en œuvres d'esprit.

Nietzsche donna à ce jugement une signification pressante, actuelle. Si l'Allemagne, pense-t-il, suit les traces de Rome, en elle aussi le génie sera étouffé au profit d'un triste impérialisme qui jamais n'équivaldra à ses vertus anciennes.

§ 4. — La décadence religieuse (Le christianisme dionysien)

Comme la religion n'est qu'un aspect de l'art tragique, la décadence religieuse n'est, elle aussi, qu'une partie de la décadence artistique. Dès qu'Apollon et Dionysos se séparèrent, que la science se détacha de la foi et que l'apollinisme s'hypertrophia, la religion dionysienne perdit à son tour la mesure que jadis Apollon lui avait imposée, et elle envoûta désormais les âmes de son charme trouble. L'ancienne religion candide et mâle qui avait voulu enrichir la conscience par la souffrance et l'acceptation du sort fut remplacée par des cultes orgiastiques de l'Orient, parmi lesquels le christianisme était le plus important. Comme les idées de Nietzsche sur le christianisme ne sont ni claires encore, ni cohérentes, nous n'en relevons que les traits les plus nets.

1. Nietzsche n'a point d'antipathie pour le christianisme à l'époque dont nous parlons. A l'instar de Schopenhauer qui admirait la beauté tragique de la conception chrétienne du monde, Nietzsche préfère aux Grecs alexandrins, superficiels et frivoles, *les redoutables natures chrétiennes* des quatre premiers siècles de notre ère.

(1) W. IX, p. 260, § 197.

2. Néanmoins, dans ses travaux préparatoires de l'*Origine de la tragédie*, il considère le christianisme comme un facteur de la décadence. Mais il n'étudie pas encore à cette époque le caractère du Christ ni les tendances chrétiennes ; il considère le christianisme comme une grande passion qui souleva le peuple et détruisit l'équilibre entre la raison et le sentiment. Comme une vague qui peu à peu s'élève, cette religion dionysienne mina les digues de la société aristocratique. Dès que le christianisme parut, un arc-en-ciel d'amour et de foi s'étendit sur le pays en détresse. Le christianisme aurait apporté ainsi au peuple l'espoir d'une justice rémunératrice, et établi la solidarité entre les hommes.

Le christianisme n'était pas le seul à miner la hiérarchie sociale. Le mysticisme éleusinien qui, dans une même implo-ration unissait l'esclave au maître, le barbare à l'Hellène, se nourrissait des mêmes extases et de la même nostalgie de l'infini que le christianisme. Dans ces mystères, dit Nietzsche, le christianisme préexistait au Christ.

Aussi dans l'*Origine de la Tragédie*, défend-il toutes les folies religieuses, anciennes et médiévales, pour les opposer à la santé falote et au *terne bon sens* des modernes. Cette préoccupation de voir dans la misère, dans la mélancolie et dans son sentiment de dépendance à l'égard des forces invisibles des causes des réjouissances et des arts, ne nous montre-t-elle pas à quel point Nietzsche est une nature religieuse ? Pour s'arracher à cette philosophie, il lui faudra faire un effort violent. Et sa passion dionysienne est si forte que, vers la fin de sa vie consciente, il reviendra vers le Dieu qu'il avait renié.

3. Pour terminer, remarquons que, parmi les écritures canoniques chrétiennes que Nietzsche prenait en considération, il n'y avait que l'Evangile selon Saint Jean, tout imprégné de l'esprit grec.

Il admet que l'influence hellénique et dionysienne de Saint-Jean se soit opposée à celle du judaïsme. Raison de plus pour en parler avec une retenue respectueuse, puisque l'Evangile du *Logos-dieu* répandait autour de lui la sérénité dionysienne.

Aperçu rétrospectif. — La conception de la décadence des arts, de la pensée et de la religion chez Nietzsche est partielle. Tous ses jugements se résument dans cet aphorisme : *La culture est la domination de l'art sur la vie, et La défaite de l'art amène la barbarie.* Mais, quand il en fait la démonstra-

tion, il se contredit souvent. Comme philosophe, il défend le dynamisme universel et la nécessité de l'évolution, mais, en chacun de ses jugements sur la civilisation, il renie ce principe. Platonicien malgré lui, il s'attache aux formes stables de l'esprit, telles que l'art et la pensée, et en veut à l'histoire de progresser, d'aller par delà son idéal. C'est pourquoi il redoute Socrate, déteste Alexandre et méprise Rome.

CHAPITRE IX

La conception de la décadence en 1876

§ 1. — Introduction.

Elle nous offre un intérêt plus vif que celle que nous venons d'analyser. Maintenant seulement l'idée même de la décadence passe au premier plan dans l'esprit de Nietzsche. La déception que lui réservait Wagner et celle que lui préparait l'élite allemande le déterminèrent à se poser de nouveau la question en précisant les termes : Comment la décadence d'une civilisation est-elle possible et quels en sont les agents principaux ? Quel est le vrai rôle de l'art, de la philosophie, des mœurs et de la religion dans une civilisation ?

Le rôle de l'art : Il n'explique plus la décadence de l'art, comme en 1871, par l'action d'un principe mauvais. Il ne reconnaît plus dans l'artiste l'éducateur idéal du peuple. Le poète ne doit pas nous donner des conseils positifs. Au contraire, un artiste devient dangereux dès qu'il se mêle d'exercer une influence morale et de tyranniser les esprits, car il n'est pas capable de concevoir la vie autrement qu'à travers son œuvre. Sa tâche est de nous donner une œuvre belle qui répande la joie et nous encourage à la lutte. Plus un artiste se dégage de tout autre ambition que celle de rechercher le beau, plus aussi il nous touche, plus il nous élève. Et plus un artiste est avancé dans cette voie, plus aussi il nous sera facile de nous défendre contre ses idées excentriques sur la politique, les mœurs et le rôle social de son art.

Wagner est le type de cet artiste réformateur, c'est lui qui suggère à Nietzsche ses idées. Mais dans ses fragments

posthumes sur *Richard Wagner à Bayreuth* (1), Nietzsche ne fait qu'aborder le sujet et c'est dans *Humain, trop humain* qu'il étudie l'art et l'artiste avec une juste sévérité (2).

Il réproouve le caractère tyrannique de Wagner, sa jalousie, son ambition qui s'offense de la gloire des autres et qui vise à une action étendue et immédiate, son manque de mesure, le vouloir inquiet et injuste qui n'admet que l'amour aveugle et non pas l'affection éclairée. Il est encore plus agacé par l'esprit réactionnaire, le goût pour le romantisme moyenâgeux, la sympathie pour la monarchie féodale, le bouddhisme et les miracles qui se manifestent dans les œuvres du grand musicien. Il constate que l'art wagnérien touche au passé non seulement par les procédés, mais encore par tout l'esprit. Cette découverte ruine les espérances que Nietzsche avait fondées sur son ami. Il pressent déjà ce que devrait être l'art de l'avenir et regrette qu'aucun artiste n'ait encore eu assez d'originalité et de force pour le créer.

Je pourrais m'imaginer un art, dit-il, qui tourne son regard vers l'avenir. Pourquoi un art semblable n'existe-t-il pas? (3)

Cet art, Nietzsche le créera, mais cette œuvre future qui prendra ses images dans l'avenir ne dépassera-t-elle pas à son tour le cadre assigné à l'art, à la simple mission de répandre le bonheur dans le monde? L'art, selon la définition de Nietzsche, est un souvenir, un mirage du passé projeté dans l'avenir, et Nietzsche, prophète autant qu'artiste, ne possède et ne comprend pas le calme qui caractérise le dispensateur de la beauté. Sa passion l'entraîne et il devient tyran.

La décadence de la philosophie. — Ce que l'art perd en intérêt, la philosophie le gagne. La décadence de la pensée est d'autant plus captivante à étudier que le philosophe est appelé à exercer sur les hommes une action morale immédiate, à leur donner un idéal positif. Sous ce nouvel angle, l'étude de Nietzsche sur Socrate et surtout sur Platon l'amène à des conclusions nouvelles, plus équitables et plus précises que celles que montrent ses écrits de 1871. L'artiste, représentant du passé, demeure derrière nous. Nietzsche le décharge d'une responsabilité qu'il fait peser

(1) W. X, p. 451.

(2) *Humain, trop humain*, chap. IV, De l'âme des artistes et des écrivains, § 145 sq.

(3) W. X, p. 456, § 363.

tout entière sur le penseur. C'est ce dernier qui ouvre des perspectives sur l'avenir et qui guide les esprits les plus avancés de son époque et il ne brigue pas, comme l'artiste, les applaudissements des foules. Et à mesure que la culture s'affine, le philosophe multiplie l'activité de son esprit et appelle à lui notre attention. Les Présocratiques au génie si naïf perdent de leur éclat à côté de Platon, le décadent.

§ 2. — Socrate, précurseur de Platon.

Dans ses écrits de 1874-1876, Nietzsche ne voit plus en Socrate l'initiateur de la décadence. Le mythe qu'il s'était fait du maître antique s'endort comme son mythe sur Dionysos pour ressusciter avec un éclat plus sauvage dans ses derniers écrits tels l'*Ecce Homo*.

Pour le moment, il ne considère Socrate que comme précurseur de Platon, le grand décadent.

Certes, Nietzsche maintient que Socrate est un décadent, non point à cause de son influence sur l'art, mais parce qu'il aurait développé le goût immodéré de l'analyse et du savoir. Mais ce goût, que Nietzsche condamne, n'était que le revers de ses remarquables qualités. Nietzsche admire surtout en lui l'amour de la vérité, le franc parler et le don si rare de ne vivre que pour soi-même et non pas comme les médiocres, en fonction des autres. Il découvre enfin la beauté de cette vie, la fierté si hellénique d'un homme qui préfère la mort à la déchéance et à la vieillesse, et enfin l'art de dompter ses passions, si violentes soient-elles.

On peut dire d'une manière générale que plus Nietzsche avance, plus il se détache du *Pessimisme esthétique*, et, son besoin de vérité grandissant au détriment de son amour du beau, rien ne l'empêche plus d'aimer Socrate. Car, ce qu'il dépréciait en lui, son évolution lui en a fait reconnaître la valeur ; il en est ainsi pour la recherche morale qu'il avait jadis jugée pernicieuse, superficielle et étroite. Il sait gré à Socrate d'avoir pris au sérieux l'âme humaine et d'avoir compris le premier qu'une chose est nécessaire — d'atteindre à la vérité morale, au Souverain Bien. Le premier des grands philosophes Socrate appliqua le principe que plus tard Nietzsche fit sien :

Il n'existe point d'institution qu'il te faille estimer plus haut que ton âme (1).

(1) Theoretische Studien, W. X, p. 137 sq. et 234 sq

Nietzsche découvre aussi l'importance du progrès que Socrate avait réalisé dans la philosophie et quelles difficultés *l'ignorant plébéen* avait résolues d'un coup, pour parvenir à l'analyse des concepts :

En Socrate, dit Nietzsche, l'amour de la vérité s'est emparé de la logique et aussitôt il reconnut la difficulté énorme qui consiste à évaluer les choses avec justesse (1).

Loin d'être un sujet de blâme, le scepticisme de Socrate sera désormais un signe de netteté et de droiture d'esprit.

Dans les *Considérations inactuelles* qui montrent si bien le progrès de la pensée nietzschéenne, où le fanatisme scientifique et les hommes théoriques sont raillés si vigoureusement et où on s'attendrait donc à une sortie contre Socrate, Nietzsche ne lui donne que des éloges. Il ne voit plus en lui le génie théorique, mais un philosophe à tendance éminemment pratique qu'il oppose aux philosophes métaphysiciens de nos jours.

Au moment critique enfin, où Nietzsche esquissait déjà les idées qui figureront dans *Humain, trop humain*, il oppose Socrate à Platon et dit sa préférence pour la morale saine du maître plutôt que pour celle du disciple « *professeur de théologie pour les docteurs et charlatans chrétiens* ».

§ 3. — Platon, le réformateur.

Désormais, c'est Platon qui représente pour Nietzsche le principe révolutionnaire. C'est lui qui est l'auteur de la décadence. Comme Charles Andler définit dans son chapitre sur *Le Platonisme de Nietzsche* (2) les rapports qui unissaient Nietzsche au maître antique, nous ne reprendrons pas ce sujet. Dans tous les jugements de Nietzsche sur Platon, trois points seuls nous intéressent : le caractère du réformateur, sa conception du philosophe parfait et celle de l'État modèle.

Le caractère de Platon excite la curiosité de Nietzsche, car il est de beaucoup plus complexe que celui de Socrate. Tous les courants des grands précurseurs se croisent en lui et coexistent sans se fondre. Quoiqu'issu d'une famille noble d'Athènes, Platon n'a aucun amour pour sa cité. Il est le premier grand panhellène qui caresse le rêve de

(1) Ibid. « *Wissenschaft und Weisheit im Kampfe* », W. X, p. 234 sq

(2) CHARLES ANDLER, *Le Pessimisme esthétique de Nietzsche*, Livre II, chap. II; § IV, *Le Platonisme de Nietzsche*, p. 162.

dominer toute la Grèce ; il critique les fondements de la science et de la société, non par besoin désintéressé de vérité, mais par besoin de réforme ; le prophète-tyran domine le philosophe. Une seule idée le mène : établir la théocratie du Bien. Elle détermine le choix de ses théories et dirige ses expériences pratiques, ses voyages, son apprentissage chez les Pythagoriciens, ses réformes politiques, son activité pédagogique et enfin son activité littéraire — qu'il méprisait, mais jugeait utile pour encourager dans la lutte ses amis et ses disciples.

Nietzsche aime en Platon le révolutionnaire qui provoque au combat les puissants de son époque et poursuit son idéal partout, dans la science, la morale et les questions sociales ; par contre, Nietzsche déteste en lui le moraliste tyrannique et le croyant mystique et toutes les qualités qui font de lui un chrétien avant la lettre.

Platon déconcerte notre jugement tout en sollicitant notre intérêt et il est aussi impossible de l'admirer que de le réprouver sans restriction. Ce sont là des signes certains de son caractère moderne et décadent, et c'est en quoi Nietzsche lui ressemble.

Si l'image que Nietzsche trace du caractère de Platon est assez ressemblante quoiqu'exagérée, celle qu'il nous donne du philosophe parfait selon Platon, est étrange. Elle est bien plus intéressante par tous les traits que Nietzsche y ajoute que par les traits du portrait original qu'il fausse en l'idéalisant.

Le philosophe parfait selon Platon, dit-il, est très différent du philosophe socratique. Ce dernier accepte la réalité, telle qu'elle est et ne prétend pas réformer la société en améliorant les lois ; il veut que chacun accomplisse la tâche pour laquelle il est doué et l'accomplisse le mieux possible.

Le philosophe platonicien, bien loin d'accepter la réalité, la méprise et la combat. Il a découvert une vérité cachée au vulgaire ; il veut la révéler. Sous son air de rêveur inoffensif se dissimule un lutteur ardent, animé par l'amour de la vie. Il attaque les opinions, les mœurs et les institutions qui reposent sur des données fausses. Afin d'établir le règne de la science et de fonder la cité parfaite, il fait les lois et règle la vie sociale dans ses plus petits détails. Égaré par l'orgueil de la connaissance, le philosophe platonicien n'accepte aucun enseignement de la part des autres hommes qu'il considère trop éloignés de la divinité

pour être capables de sagesse et de vertu. Privé de cet élément modérateur, il tombe fatalement dans le fanatisme et dans l'exagération.

Mais, si Nietzsche lui fait un grief de son intolérance, il lui pardonne et le loue presque d'être mauvais citoyen.

Nietzsche admire la *République* de Platon même quand il l'attaque. Si cette œuvre est une utopie, elle représente un acte de foi, de confiance en la puissance de la pensée humaine. Platon cesse d'appliquer uniquement sa réflexion aux mystères du cosmos et, avec hardiesse, l'emploie à construire une philosophie sociale. La société future sera un organisme et non plus une agglomération d'institutions, de lois, d'habitudes et de faits, impossibles à prévoir.

Dans la doctrine de l'État parfait, Platon développe la théorie de la sélection, une des plus suggestives et des mieux développées.

Il y défend l'idée que la sélection, telle que la nature et le hasard l'opèrent, ne suffit pas et que, pour créer une humanité meilleure, il est nécessaire de corriger la nature en opérant une sélection artificielle. Dans ce but, il divise la société en castes et consacre ainsi le principe de l'inégalité. Quant aux classes inférieures de la société, Platon ne s'en préoccupe guère ; il suffit qu'elles soient soumises, vertueuses et exercent leur métier avec probité. Peu importe qu'elles ne connaissent pas une vie plus élevée et demeurent confinées dans un état de dépendance et d'infériorité durables. Elles servent de soubassement à l'élite.

C'est l'élite qui absorba l'intérêt du penseur. C'est elle qui possède la sagesse et c'est à cause d'elle que l'État entier mérite d'être appelé sage. Les *Archontès* de la République platonicienne diffèrent beaucoup des hommes remarquables d'autrefois. Ces derniers, comme Périclès et Aristide s'étaient montrés incapables de transmettre à leurs enfants le secret de leur grandeur ; leurs descendants furent médiocres.

Les Archontes seront plus avisés. Possesseurs de la vérité, du bonheur et de la vertu, ils transmettront à leurs descendants par leur enseignement dialectique, la même vérité, le même bonheur et la même vertu. En leur épargnant les expériences pénibles qu'ils avaient faites eux-mêmes, ils leur permettront même de dépasser leurs pères. L'humanité ne subira plus d'échecs, l'élite nouvelle en assurera le progrès.

Et dans cette jeunesse d'élite, on opérera un choix encore plus sévère. Les jeunes gens qui se sont révélés les mieux doués dans tous les domaines jouissent de privilèges extraordinaires. Ils échappent aux obligations légales du mariage et de la propriété, mais, par contre, ne sont pas libres de s'allier à un être inférieur à eux. Ils doivent accepter la femme ou l'homme que les anciens leur destinent. Les conditions de la procréation étant réglées d'une façon scientifique, il ne pourra sortir de parents parfaits qu'une race parfaite. Ses enfants chétifs seront exposés en des lieux isolés, car, dans l'État idéal, les êtres faibles et les dégénérés n'auront pas droit de cité.

Les hommes d'élite ont une valeur double. Ils sont l'aboutissement de l'effort intelligent de la société, et le point de départ d'une génération nouvelle. Cette dernière fonction est la plus importante, car Platon, en sociologue, tient à garantir à la civilisation une prospérité durable.

La place des disciplines civilisatrices est réglée selon un plan sévèrement établi. La Science occupe le premier rang. L'État entier se base sur une alliance du Pouvoir et du Savoir. Pour accéder au pouvoir, il faut avoir consacré cinq années à l'étude de la philosophie.

L'art, par contre, joue un rôle secondaire. Les écrits canoniques de cette cité de Dieu seront les dialogues de Platon qu'on n'y cessera de lire et de commenter. En outre, on n'admet dans cet État que la musique et les poèmes propres à purifier les âmes et à fortifier les courages. On en bannira toutes les mélodies voluptueuses et les tragédies qui, en peignant les passions, affaiblissent les cœurs. Remarquons à ce sujet, qu'en 1876, époque où Nietzsche préparait sa *Considération inactuelle* sur Richard Wagner, il cesse de désapprouver l'hostilité de Platon à l'égard de l'art, et partage ses craintes sur les dangers d'un culte trop exclusif de la musique et des prétentions pédagogiques des poètes.

Considérée dans son ensemble, la cité platonicienne est pour Nietzsche une œuvre d'art, projetée dans l'avenir. Platon y peint un État, où règnent la beauté et la justice et, s'adressant à l'humanité, il lui dit : Voilà ce que tu désirais créer et ce que tu n'as pas fait.

La rigidité morale de Platon envers le mal ne rebute pas Nietzsche ; au contraire, il en montre souvent autant ; Platon et Nietzsche pensent tous deux qu'il faut corriger

l'histoire en supprimant les forces mauvaises, mais il évalue autrement que Platon le Bien et le Mal, son ostracisme s'exerce sur d'autres disciplines et sur d'autres catégories d'hommes : si Platon ne tolère pas dans sa cité les artistes et les rhéteurs, Nietzsche expulserait de la sienne les hommes dits cultivés.

Par contre, Nietzsche réprouve la doctrine platonicienne de la séparation du corps et de l'âme, le mépris de la sensualité et la croyance en une vie de l'Au-delà. Cette préoccupation est contraire au génie sain des Grecs, et rapproche la théologie de Platon du mysticisme religieux de l'Orient, en même temps qu'elle annule l'effet de sa philosophie sociale. Elle apprend aux hommes à méconnaître le sens de la terre. Une réforme de la vie sociale et morale en vue d'une existence supra-terrestre est dépourvue de valeur éthique ; dans son principe, cette morale eschatologique n'est pas plus élevée que celle des peuples primitifs qui respectent les *tabous* et qui agissent dans l'espoir de récompenses futures ou par crainte de la vengeance divine.

Remarques critiques. — La critique que Nietzsche donne du caractère de Platon et de son œuvre de réformateur contient un grand nombre de contradictions, mais si, au point de vue objectif, elle manque de fondement, elle présente pour les critiques de Nietzsche un grand intérêt psychologique. On y aperçoit un reflet de la lutte étrange que Nietzsche soutenait contre Platon qu'il jalousait, et dont la puissance l'attirait et le repoussait.

On comprend qu'un pareil état d'âme ne permît pas au philosophe allemand de juger avec l'impartialité de l'historien l'auteur de la *République*.

Parmi les jugements de Nietzsche il en est plusieurs qui nous intéressent.

Alors que tous les professeurs allemands admiraient Platon comme le dieu de la philosophie, Nietzsche s'avisa de regarder cette idole de ses propres yeux. Il traita Platon comme un contemporain, comme si des siècles ne les séparaient pas. Il le convoqua à son tribunal, s'expliqua et se mesura avec lui. De cet examen, Platon sortit victorieux et s'imposa à Nietzsche qui le reconnut comme un maître de la pensée de tous les temps.

Nietzsche trouve dans la vie et dans l'œuvre de Platon une signification symbolique, mais en exagérant les traits du caractère et de la pensée du philosophe grec.

Ainsi il présente Platon comme s'il avait toujours été un tyran alors que ce défaut n'apparaît que dans la vieillesse. Sa partialité l'aveugle sur la vraie nature de Platon qui était celle d'un contemplatif, d'un résigné orgueilleux. Platon se servait de l'action comme du seul moyen d'ouvrir aux autres le domaine des idées pures.

Nietzsche n'interprète pas plus exactement la conception du philosophe platonicien. Celui-ci ne vit pas dans l'abstraction pure, mais dans la lumière, tandis que les autres hommes sont enchaînés dans une caverne et ne voient que les ombres des choses vraies. Le philosophe, selon Platon, n'est ni tyran, ni ennemi de la vie vraie, ni mauvais citoyen. Certes, il veut réformer l'humanité, mais par la persuasion et le bon exemple. Il réunit en lui les qualités de modération, de clarté d'esprit et de pouvoir inventif que les Grecs avaient coutume de prêter aux philosophes. Il n'est pas pressé de répandre ses idées, de réunir autour de lui des disciples, et de combattre ses adversaires ; il sait que ses opinions s'imposeront d'elles-mêmes, que le nombre de ses adeptes augmentera et que ses ennemis mêmes lui emprunteront des idées.

En outre, Nietzsche rejette d'avance le fondement moral de l'État selon l'idéal platonicien et ne pense à aucun moment à se reporter à l'époque du philosophe grec. C'était pourtant la condition indispensable à une critique impartiale. Les circonstances dans lesquelles vécut Platon ne sont pas indifférentes à la formation de ses idées. Bien loin de là ; Platon assista à la faillite de l'ancienne morale, de l'ancienne esthétique et de l'ancienne politique. C'est pourquoi il choisit l'unique chemin qui lui offrait un gage de réussite, celui que Socrate lui avait indiqué : chercher le Bien par-dessus toutes les autres choses du monde.

Les circonstances, mais bien plus encore, une profonde aspiration morale déterminèrent Platon à étayer toute sa théorie sociale sur la morale. Il ne lui suffisait pas de donner à sa cité une constitution meilleure, il voulait créer le type idéal et éternel d'une cité parfaite. L'esprit tourné vers l'avenir, occupé à chercher parmi les valeurs absolues et non dans la coutume un fondement nouveau à la société, il ne pouvait s'attacher aux contingences. L'étroitesse que comporte un idéal si nettement délimité est une des conditions mêmes de sa grandeur.

Cependant Nietzsche reproche avec raison à Platon un

manque de sens psychologique. En effet, Platon exige des hommes à la fois trop et trop peu. Son idéal tout rationaliste ne tient aucun compte des conditions auxquelles sont soumis les hommes les meilleurs.

Nietzsche attribue à Platon un rigorisme double, à la fois social et individuel. C'est en quoi il n'a pas tort complètement.

Platon, en effet, transpose dans le domaine social le rigorisme individuel de sa morale, qui consiste dans la victoire des parties nobles de l'âme. Sa hiérarchie des parties nobles de l'âme humaine et de la société est très arbitraire. Il n'en peut être autrement, puisque nous ne possédons pas de critère infaillible pour juger des valeurs, pas plus au point de vue logique qu'au point de vue biologique.

Nietzsche a cependant mieux compris l'idéal social de Platon. L'appréciation qu'il en donne est plus juste que celle des autres philosophes, car il insiste sur le caractère révolutionnaire de la *République*. Ses critiques, en même temps qu'elles dénotent une acuité de réflexion extraordinaire, jettent une vive lumière sur son propre idéal social. Mais aussi fallait-il pouvoir rivaliser avec un esprit aussi grand pour trouver et les qualités et les défauts que Nietzsche signale dans ses essais sur Platon.

Les quelques critiques sur la valeur logique de l'idéal social de Platon sont très faibles. Nietzsche ne les base pas sur une étude approfondie des dialogues mêmes de Platon, mais se sert de la critique d'Aristote, qui ne porte que sur les derniers enseignements du maître. Sa plus grave erreur, certes, fut de prétendre que la conception platonicienne du Juste, du Beau et du Bien reposait sur une idée abstraite, que tout le système de Platon était fait d'abstractions, et que l'intuition et le sens des valeurs concrètes auraient manqué à Platon.

Nous ne pouvons ici démontrer combien Nietzsche est dans l'erreur, car une pareille étude dépasserait le cadre de ce travail. Quiconque connaît la pensée de Platon reconnaît au disciple de Socrate une puissante intuition de la réalité. D'ailleurs, du moment où Nietzsche n'envisage plus l'aspect logique, mais le côté éthique de l'idéal de Platon, il oublie ses préjugés contre les idées abstraites du maître et émet des jugements comme ceux-ci :

C'est dans le domaine moral que réside la grande force de Platon (1).

et :

La vertu, telle que Platon l'entend, n'est ni lourde, ni fastidieuse ; étant naturelle à l'âme, elle lui est agréable (2).

De quels axiomes Platon aurait-il déduit cela ? Aucune vérité *a priori* ne lui permettait une pareille inférence. C'est donc grâce à son intuition qu'il est arrivé à cette conception de la morale. Or, si Nietzsche, au lieu de tirer des conclusions de quelques phrases isolées, avait considéré l'œuvre de Platon dans son ensemble, il aurait bien constaté que c'est par voie inductive et non par déduction que Platon procède. Pour présenter, par exemple, l'idée de justice, Platon n'en donne pas une définition plus ou moins arbitraire comme Aristote, mais construit de toutes pièces une *République* où il explique l'une par l'autre la justice individuelle et la justice sociale.

Personne n'a présenté l'idée de justice d'une manière aussi vivante, aussi dramatique que Platon. On peut en dire autant de son plan d'éducation, un des modèles les plus parfaits que nous connaissions dans l'histoire.

D'ailleurs, ce n'est point Platon, nous semble-t-il, qui a créé la division artificielle de l'âme et du corps. Ce sont ses lecteurs. Qu'importe que parfois Platon émette des idées dualistes, surtout lorsque, parlant de la mort de Socrate, il prétend que le corps est la prison de l'âme. La mort de Socrate est bien entière, physique et psychique à la fois. Elle témoigne mieux en faveur de l'amour de la terre chez ce grand idéaliste que les théories de beaucoup de positivistes modernes.

Ensuite, Platon était-il, comme Nietzsche le dit, un moraliste rigide ? Cette question est très difficile à trancher. A certains égards, Nietzsche a tort, tandis qu'à d'autres, sa critique est juste.

Il a tort, nous semble-t-il, en ce qu'il opère une séparation artificielle entre l'idéal moral et l'idéal esthétique de Platon, tandis que Platon, en véritable Hellène, ne les sépare jamais l'un de l'autre. Ne dit-il pas dans le *Banquet*, dans le *Timée* et dans le *Phèdre* que le cosmos le plus beau est aussi le meilleur ? et que l'homme le meilleur est seul

(1) Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge, Philologica III W. XIX, p. 286.

(2) Ibid. p. 289.

capable de créer l'œuvre la plus belle. D'ailleurs une semblable séparation entre l'idéal esthétique et l'idéal moral chez Platon déçoit de la part de Nietzsche, lui qui aimait précisément les amis qui avaient une *haute atmosphère morale*. Aussi est-il vain de discuter si la volonté vaut mieux que l'intelligence ou le contraire. Aujourd'hui, tout le monde reconnaît que les facultés intellectuelles de l'homme sont solidaires les unes des autres et que la vitalité, faite d'instincts, d'intelligence et de sensibilité, détermine la valeur des hommes.

A notre sens — et Nietzsche eut du mérite à le reconnaître, — l'idéal platonicien laisse beaucoup à désirer au point de vue psychologique. Méprisant les fonctions dites inférieures, et affirmant que c'est à l'intelligence que revient la première place dans la vie individuelle et dans la société, Platon ne tient pas compte des éléments inconnaissables qui interviennent dans la vie psychique pour appuyer ou pour entraver une action. Pour lui, comme pour son maître, savoir c'est vouloir, et vouloir, c'est pouvoir. Or, cette équation, pour belle qu'elle soit, reste inexacte. Tous les grands constructeurs de systèmes savent bien que c'est dans le domaine de la conscience, — ensemble des centres moteurs, — que nous élaborons nos projets, mais ils oublient que c'est l'organisme social entier, les centres d'activité spontanée et les centres d'activité automatique qui les mettent en œuvre.

Des idéalistes, comme Nietzsche et Platon tiennent volontiers compte de l'activité dite spontanée, mais ils négligent comme inférieur l'automatisme psychique ; bien à tort, car, si l'automatisme psychique et social fonctionne mal, le génie spontané manque d'aliment. Ainsi il est difficile de faire régner l'ordre dans un pays affamé. Un souverain sage est obligé de tenir compte des deux formes d'activité de l'esprit humain et de les maintenir en équilibre. C'est pourquoi il lui est impossible de régler d'avance la vie comme on règle les mouvements d'une montre. Chaque action, une fois accomplie, change l'aspect des choses, et pour mener à chef une œuvre de grande envergure, il faut, au fur et à mesure, modifier son plan suivant les résultats partiels qu'on a obtenus. Ainsi, il nous paraît que le plus heureux des idéalistes est celui qui adapte sa pensée à la vie, sans tomber dans l'opportunisme et sans perdre de vue le plan général qu'il a adopté ; car il arrive rarement que

les valeurs dites inconnaissables changent son plan du tout au tout ; il trouve ainsi le moyen terme où le vouloir, qui tend à l'infini, et le pouvoir, qui est fini, se concilient, au moins relativement.

Les législateurs idéalistes recherchent ce résultat et Platon lui-même mit à profit ses expériences de Sicile, et corrigea dans les *Lois* ses idées contenues dans la *République*, sans pour cela déprécier la valeur de sa première œuvre. Mais, — notons-le en passant — c'est là un fait que Nietzsche n'a jamais envisagé.

Par contre, Nietzsche s'est montré très perspicace en reconnaissant que le besoin de fonder un État parfait est un besoin de décadent. Et c'est ainsi que Platon fait du mal à l'humanité avec le meilleur de lui-même. Alors qu'il désirait créer la société la plus virile, il écarta de sa cité tous les dangers, tous les obstacles au bien qui précisément fortifient les courages.

Dans une société pareille, ce sont les vertus des serviteurs et non pas les énergies des maîtres qui se développent. Nietzsche le dit expressément dans les fragments posthumes de sa considération inachevée sur : *Nous autres humanistes* :

Mieux un État est organisé, plus les hommes y deviennent faibles (1).

et il continue :

L'élévation de l'esprit a son moment de floraison dans l'histoire. une énergie héréditaire nous permet seule d'y parvenir. Mais dans l'État parfait c'en est fait d'elle (2).

et encore :

Seule l'énergie de la vie la plus haute autorise à un jugement parfait sur la vie (3).

Mais qui est-ce qui possède cette énergie vitale parfaite ? A cet égard, Nietzsche ne s'explique pas nettement. Autant les critiques qu'il oppose à Platon sont claires, autant ses projets positifs sont obscurs, et trahissent ses hésitations.

Quelques-uns de ses fragments posthumes et quelques-unes des remarques contenues dans ses *Considérations*

(1) W. X, p. 420, § 291.

(2) Ibid. § 291, passage difficile à traduire : « Die geistige Höhe hat ihre Zeit in der Geschichte ; vererbte Energie gehoert dazu. Im idealen Staat ist es damit vorbei. »

(3) Ibid. § 292, passage non moins difficile à rendre en français : « Hoechstes Urtheil ueber das Leben nur aus der hoechsten Energie des Lebens. »

inactuelles laissent supposer que Nietzsche mettait son espoir en un homme d'action génial, libre de toutes les entraves qu'impose la culture scientifique, capables de rapides vues d'ensemble, et doué d'un esprit d'entreprise remarquable. L'admiration que dans la deuxième *Considération inactuelle* Nietzsche montre à l'égard de Napoléon I^{er} nous engage à le croire.

Mais gardons-nous de nous laisser prendre aux apparences, et de croire que Nietzsche confiait à un homme politique le soin de réformer l'humanité. A cette époque il n'a pas encore compris les sciences politiques ; son intellectualisme ne le lui permettait pas. Il attendait tout des réformes intellectuelles et se montrait ainsi plus platonicien qu'il ne le pensait lui-même. Aussi s'occupe-t-il particulièrement de l'idée d'éducation. Bien que ce problème l'eût toujours captivé, jamais il ne lui porta un intérêt aussi vif qu'au moment où il écrivait ces paroles :

Il viendra un temps où il n'y aura plus d'autre idée que celle d'éducation (1).

Or, comme à cette époque, il pensait qu'une réforme de l'éducation amènerait un renouvellement complet de la civilisation, il mettait toute son espérance dans l'éducateur de l'avenir. C'est lui qui, en possession de la plus haute énergie, portera sur la vie un jugement définitif.

Mais Nietzsche se tient dans des considérations vagues et obscures. Que sera cet éducateur ? philosophe, artiste, savant, prophète ou magicien ? Nietzsche nous le laisse ignorer. Mais tout nous porte à supposer que l'éducateur de l'avenir sera quelque philosophe artiste, un esprit capable de discerner et de choisir les valeurs. Il sera libre de toute règle morale, afin d'échapper à l'asservissement. Placé au-dessus de la morale, il sera capable de considérer toutes choses à un point de vue nouveau.

En outre, Nietzsche lui attribue une énergie personnelle, une *nature d'airain* pareille à celle de Goethe — qui lui permettra d'opposer une volonté héroïque à la coalition des médiocres.

Quant à son action, Nietzsche ne se la figure point semblable à celle de l'élite platonicienne : il n'appartiendra pas à une classe d'archontes qui gouverneraient les affaires de l'État, mais à un groupe d'amis solitaires qui se proposent d'ennoblir l'humanité. Ces amis, pense Nietzsche,

(1) W X, p. 402

avant d'agir chacun à sa manière, se réuniraient d'abord pour délibérer et se préparer à leur mission d'éducateurs.

Donc, tout en critiquant vivement Platon, Nietzsche reprend l'idéal du maître antique en le modifiant sur un seul point : la communauté platonicienne qu'il rêve aura une tendance antimoraliste et biologique très prononcée et ne s'attachera à aucune forme donnée de la société et de l'État. Il néglige les questions économiques, que Platon, plus réaliste, avait étudiées avec beaucoup d'attention.

Cette façon toute moderne et on pourrait presque dire française de comprendre l'œuvre de l'élite est à l'honneur de Nietzsche qui, à plusieurs égards, se montre plus perspicace que Platon.

Il combat la théorie d'après laquelle l'histoire se serait déroulée suivant un plan, car à peine peut-on en relever des traces dans les intentions d'une individualité puissante, d'une famille ou d'un parti. Une providence impersonnelle qui régit la vie n'existe pas.

De même, il veut former une élite sans l'asservir à aucune fonction sociale délimitée, uniquement adonnée à une œuvre de pensée et de renouvellement moral.

Cette idée est heureuse, car, ainsi, nous semble-t-il, le rôle d'un lutteur solitaire, indépendant, et qui aime avec passion son œuvre, convient mieux à un grand esprit que celui d'un honnête fonctionnaire ou d'un souverain philosophe. Goethe ministre fut malheureux et Marc Aurèle fut un empereur désabusé.

Peut-on dire qu'à cet égard nous sommes trop exclusifs et que Platon et Renan ont raison contre Nietzsche ? Il ne nous paraît pas. Nietzsche se montre plus clairvoyant précisément parce qu'il est plus conséquent avec lui-même et ne cherche pas à concilier les préoccupations du sociologue avec les principes idéalistes intransigeants. Il applique la loi de la division du travail, non seulement aux castes inférieures, comme Platon, mais encore à l'élite, convaincu qu'un grand esprit accepte rarement les devoirs qui incombent à un bon souverain. Il préfère travailler à son propre développement, accumuler des idées et des impressions qui lui serviront à créer une œuvre originale. La vie, pour lui, est un champ immense qu'il explore. Voir et comprendre absorbe toutes ses énergies. Sa richesse intérieure le paralyse devant l'action, lui suscite toutes sortes d'hésitations quand il faut agir rapidement et le dépouille de la vanité utile à

tout exercice du pouvoir. La monotonie des travaux journaliers le dégoûte ; il se lasse de tout, excepté de penser.

Nietzsche, l'aristocrate, était bien fait pour comprendre aussi que la supériorité éloigne des autres hommes le penseur qui répugne à la vie médiocre du commun et n'obéit qu'à son idéal, sans se soucier de satisfaire aux exigences du peuple qui veut retrouver dans le grand homme, mais agrandis, ses vices et ses vertus.

Il en résulte que ses rapports avec les autres hommes sont difficiles et compliqués, mais, chose étrange, le grand homme tarde souvent à s'en rendre compte ; il attribue aux autres l'intelligence, la foi, la richesse et l'élan créateur qui l'animent et se défend de voir les hommes tels qu'ils sont ; c'est qu'il ne les connaît pas. Il est à la fois un juge trop optimiste et trop sévère ; trop optimiste, puisqu'il estime les hommes capables de réaliser un progrès continu, et trop sévère, car, doué d'une grande force de volonté, il ne conçoit pas que, par faiblesse, on soit routinier, indifférent, mort aux valeurs éternelles. Dans l'ironie de Socrate contre les citoyens importants d'Athènes, dans les anathèmes de Platon contre les ennemis de la philosophie, éclate l'étonnement de l'homme de génie en présence de la médiocrité.

Enfin, la lutte entre les héros de l'esprit et la puissance actuelle ne finira jamais ; Nietzsche l'a mieux compris que Platon. C'est pourquoi il renonça à une action politique semblable à celle du philosophe grec. Il se rendait aussi mieux compte des difficultés et des dangers d'une telle action.

En réalité, nous semble-t-il, les esprits souverains et les hommes actifs collaborent chacun à sa manière, à la création de l'avenir, mais au lieu d'adopter un plan d'action commune, ils se nuisent les uns aux autres. Les uns conçoivent des desseins très vastes et jettent le fondement d'un édifice immense auquel ils veulent faire concourir tout, les hommes comme les choses. Ils transmettent ainsi à leurs héritiers une tâche bien plus qu'une œuvre accomplie.

Les hommes politiques, par contre, ont une autre méthode. Ils travaillent pour le présent et non pour l'avenir lointain. Ils n'ont pas confiance dans la constance de l'humanité à poursuivre pendant des siècles un but précis et unique. C'est pourquoi ils affirment que la meilleure œuvre d'un souverain consiste à bien accomplir les devoirs du jour sans trop se tourmenter du lendemain. Aux généra-

tions nouvelles d'achever et de parfaire leur entreprise. *Fata viam invenient* ! La destinée elle-même tracera sa voie.

Ils gagnent la confiance du peuple en donnant une solution pratique, quoiqu'imparfaite et partielle, à des questions actuelles et pressantes, tandis que les idéalistes n'émettent que des lettres de change à très longue échéance.

Cependant, l'œuvre la plus admirée des politiciens porte en elle un germe de mort. Celui qui assure par des moyens injustes et violents la victoire à un parti, à une nation, à un groupe d'alliés, fait du tort au parti ou à la nation ennemis. Il engendre la haine chez le vaincu et condamne par là sa propre œuvre. Quand la crise qui la détruit déroule ses effets, le peuple ouvre les yeux et reconnaît la fragilité des institutions qu'il doit à son héros national. C'est en des moments pareils que le rêveur idéaliste, raillé et méconnu, prend sa revanche.

Cette revanche, malheureusement, vient souvent bien tard, puisque les hommes ont besoin de la défaite, de la déception et même du désespoir pour découvrir la valeur d'une idée éducatrice. Trop volontiers on ne voit en elle qu'une spéculation intellectuelle alors que ce n'est jamais le cas. Tout grand esprit, qu'il s'appelle Platon ou Nietzsche, conçoit une idée puissante, non par jeu, ni par la voie de la raison, mais parce qu'elle s'est emparée de lui par son caractère de vérité. Elle est le fruit de son contact avec la vie, de sa joie, de sa douleur, de son besoin d'agir qui est aussi absolu en eux que celui de vivre et d'aimer.

Ils sont en avance sur leur temps et se rallient à des idées que leurs contemporains ne peuvent concevoir.

A notre sens, la lutte entre les penseurs à l'esprit large, et les ouvriers de la politique nous offre un des problèmes les plus intéressants de l'histoire. C'est peut-être même le problème le plus saisissant que soulève la question absurde en apparence :

Quelles sont les énergies qui déterminent le cours de l'histoire ? et qu'aurait été l'histoire, si, à tel moment, un réformateur était intervenu ? Cette question, cela va sans dire, nous engage aussi à envisager les possibilités du présent.

Le développement de l'histoire, cela est certain, obéit à la loi de la nécessité. C'est une vérité banale qu'on hésite à répéter. Mais, malheureusement, si ce fait est théorique-

ment reconnu par tous, les hommes, dans la vie pratique, n'en tirent pas la conclusion nécessaire. D'une part, ceux qui admettent cette loi de la nécessité dans l'histoire ne comprennent pas qu'eux aussi sont des forces et que, par leur seule existence, ils font leur propre vie et interviennent dans celle de leur entourage ; d'autre part, les esprits actifs, convaincus de la valeur de leur effort, ne savent pas accepter la faiblesse humaine, et jugent trop en mal la vie actuelle.

À notre avis, l'impatience de ces derniers, comme le scepticisme des premiers, est une inconséquence. L'étude de l'histoire, comme nous la connaissons, est une leçon d'optimisme. En fin de compte, c'est toujours l'idéalisme qui triomphe, et sa victoire sera d'autant plus certaine et plus complète que sa foi au bien est plus grande.

Si nous considérons dans l'ensemble la critique que Nietzsche adresse à Platon, nous nous rendons compte de ce qu'il avait besoin de se mesurer avec le maître antique pour prendre conscience de ses propres tendances.

Certes, on peut reprocher à Nietzsche d'avoir faussé l'image de Platon pour ne voir dans le disciple de Socrate qu'un moraliste et un théologien austère.

Quoique la plupart des critiques de Nietzsche aient peu estimé l'étude de Nietzsche sur Platon, elle nous a paru si importante qu'il était nécessaire de l'examiner longuement. C'est que, comme nous venons de le montrer, on y découvre l'origine des idées du philosophe allemand sur l'éducation, la science sociale et individuelle et sa préoccupation de lutter contre la décadence.

§ 4. — La décadence de la cité (1).

En 1876, Nietzsche n'explique plus la décadence de la cité par celle de l'art et du mythe. Sous l'influence des savants éminents de Bâle, pour ne nommer qu'à Jakob Burckhardt et Franz Overbeck, l'horizon du penseur s'élargit. Aussi soumet-il le caractère grec à une analyse plus incisive et éclaire-t-il d'un jour plus vrai les faits politiques, sociaux et religieux. Les idées les plus suggestives à ce sujet se trouvent réunies dans les fragments sur : *Der Philosoph als Arzt der Kultur* (*Le philosophe, médecin de la civi-*

(1) Cf. W. X, p. 384 sq. « *Andeutungen ueber die Griechen.* »

lisation « (1), écrit en 1873, dans) *Wissenschaft und Weisheit im Kampfe*), (*Le conflit entre la science et la sagesse*) (2), datant de 1875, ensuite dans les ébauches de deux considérations inactuelles : *Die Philosophie in Bedrängnis* : *La philosophie dans l'embarras* (3) et : *Wir Philologen* (*Nous autres humanistes*) (4) ; cette dernière esquisse contient les idées les plus révolutionnaires de cette époque.

A la décadence grecque, Nietzsche trouve en somme trois raisons principales : l'hégémonie d'Athènes, la rivalité entre Athènes et Sparte, l'incompatibilité de la supériorité intellectuelle avec la supériorité politique et militaire.

La civilisation d'Athènes fournit l'exemple d'un développement remarquable du génie spontané au détriment de l'automatisme social. Par l'intelligence, Athènes était de beaucoup supérieure aux autres nations. Elle donnait la mesure de ce que peut l'homme dans l'art, dans la poésie et dans la philosophie ; elle le savait et en était fière. Mais elle était imprévoyante et malheureuse dans la conduite des affaires publiques. Son organisme militaire, l'institution des dix stratèges fut risible et contribua à la perte de la cité. D'où provenait cet étrange désaccord entre la vie de l'intelligence et l'organisation sociale ?

Il est tout entier dans le caractère des Grecs qui, comme disaient les Égyptiens et les Romains, avaient une nature d'enfant. C'étaient en effet des enfants, mais des enfants de génie en qui la sensibilité et l'imagination, bref, toute l'activité cérébrale se développait au détriment de la volonté pratique et du bon sens qui caractérisent les Romains. Les Grecs ne prenaient pas la vie pratique au sérieux mais confondaient volontiers la réalité avec le rêve ; leur existence de tous les jours, les objets dont ils s'entouraient, les fêtes, les saisons, tout était pour eux sujet d'étonnement et inspirait les artistes. Leur piété envers les dieux, les fêtes consacrées aux moissons, leur culte du feu, des sources et des champs, de la navigation, leur jalousie, la haine de la laideté, de la vieillesse et de la pauvreté, la simplicité et la pureté qu'ils mettaient dans l'amour, tout atteste cet art de revêtir la vie d'une beauté légendaire. Ainsi ils étaient

(1) W. X, p. 180.

(2) W. X, p. 216.

(3) Ibid. p. 283.

(4) W. X, p. 343.

menteurs comme les enfants, et, comme eux, crédules et faciles à charmer par de jolis contes. Aussi laissaient-ils libre cours à leur passion, et, plutôt que de s'astreindre à une conduite prudente et à des calculs positifs, ils acceptaient les résultats de leurs fautes. Il n'y avait pas moyen de leur en vouloir, car, comme les enfants et de beaux animaux sauvages, ils portaient leurs vices avec élégance, et une franchise désarmante les accompagnait jusque dans la perversité. La mauvaise conscience *qui enlaidit et étrique tant d'âmes modernes, empoisonnées par le christianisme*, leur restait inconnue (1).

Eux-mêmes, cependant, n'ignoraient pas ces défauts, et la connaissance qu'ils en avaient et l'incapacité où ils se trouvaient d'y remédier avec énergie, compliquaient encore cet état de choses. Une intelligence lucide, une sérénité d'artiste illuminait leur misère. Il en résultait une mélancolie ironique, particulière aux hommes de génie, en qui l'intelligence refuse de servir la volonté, au moment même où celle-ci a le plus besoin d'elle. Trop délicats, ces hommes deviennent de plus en plus inaptes à la vie, tandis que les Romains, esprits pratiques et bornés, avaient tout juste assez d'intelligence pour s'acquitter de leur devoir de soldats et de magistrats. Autant les Grecs étaient heureux par leur richesse d'esprit, autant ils étaient malheureux comme organisateurs politiques, et une existence tranquille et confortable, comme la rêvent les socialistes modernes leur eût semblé impossible. Ce peuple, pense désormais Nietzsche, n'a pas droit à notre admiration illimitée, mais plus que tout autre, il mérite notre intérêt, car il nous fournit l'exemple d'une race intelligente, passionnée et vicieuse qui donna au monde un très grand nombre d'hommes remarquables. Et ce sont ces derniers, et non pas le peuple qui sont dignes d'être considérés et aimés. Mais comme le peuple grec devait sa supériorité sur les autres races non pas à ses vertus morales, mais à la force de ses instincts et de son intelligence, les hommes de génie, en Grèce, devaient la leur à la lutte entre les instincts mauvais. Socrate, l'homme aux passions troubles et méchantes, nous en fournit la preuve. Les hommes de génie étaient loin d'être bons au sens moderne du terme, ils se haïssaient et se jalousaient réciproquement. Dès qu'un homme de talent remportait un succès, il devenait insolent envers ses

(1) W. X, p. 387 sq.

rivaux, qui, à leur tour, jubilaient, quand la vengeance des dieux frappait enfin l'orgueilleux et chacun d'eux aurait volontiers assumé le rôle de la Némésis vengeresse. Cette jalousie qui, chez les hommes de génie, favorisait l'activité intellectuelle, se traduisait chez les hommes d'intelligence médiocre par une manie de procès néfaste et ridicule.

Et pourtant ces citoyens incapables de sacrifier leur volonté personnelle au bien de la communauté et qui trouvaient ce défaut normal et presque touchant, tellement qu'ils témoignaient une indulgence de mère aveugle à Alcibiade, ces Grecs prétendaient créer la cité parfaite. Était-ce cette soif de perfection, cette inquiétude idéaliste qui, précisément, les empêchait d'accomplir une œuvre, non point achevée, mais au moins assez solide pour durer ?

La rivalité qui séparait Athènes et Sparte fut néfaste à la civilisation hellénique, tout comme celle qui dresse la France et l'Allemagne l'une contre l'autre, nuit à la civilisation européenne. Au lieu de s'unir et de se compléter, les deux cités grecques cherchèrent à se faire le plus de mal possible. Dans ce conflit, Nietzsche rejette la responsabilité la plus lourde sur les Spartiates qui ne comprenaient pas l'ambition des Athéniens d'améliorer la civilisation et ne s'occupaient qu'à satisfaire une mesquine ambition de pirates.

Nietzsche n'éprouvait aucune sympathie pour les institutions et la vie sociale des Spartiates. Dans le portrait qu'il trace du soldat lacédémonien, il renforce tous les traits qui marquent la brutalité. Il se plaît à montrer que cette nation ne possède aucune des dispositions artistiques ou seulement l'intelligence des Athéniens. L'éducation que Sparte pratiquait n'était du reste pas propre à les éveiller. Elle canalisait les énergies vers un seul but, l'utilité, la gloire de l'État et on sacrifiait toutes les aspirations qui n'y concouraient pas. Cette discipline tout artificielle favorisa l'avènement de rois pirates et tyranniques. Comme on enseignait aux Spartiates à feindre les vertus qu'ils ne possédaient pas, l'hypocrisie se développait et dissimulait une immoralité profonde. Cette société composée de soldats ne goûtait pas les jouissances délicates de l'esprit et ne prenait plaisir qu'à la chasse et à la guerre.

Mais, dans cette opposition entre Sparte, la cité ambitieuse, et Athènes, foyer de culture, Nietzsche trouvait un prétexte pour caractériser une situation moderne.

Sinon, il n'aurait pris aucun intérêt à cette comparaison, En parlant de Sparte, Nietzsche pensait à la Prusse moderne. En parlant d'Athènes, il songeait à Paris. Il est vrai que nous n'avons pas de critère absolument certain pour appuyer cette dernière assertion. Cependant les lettres que Nietzsche écrivait à cette époque, pleines d'admiration pour la culture française et de regrets sur la rivalité entre la France et l'Allemagne, justifient notre opinion, d'autant plus qu'il reprendra le parallèle entre l'Allemagne et la France dans *Humain, trop humain*.

Ces défauts n'auraient pas révolté Nietzsche à ce point s'il les avait trouvés chez quelque peuplade inculte et non pas chez des Grecs liés pourtant par le sang aux autres tribus hellènes et appelés à collaborer avec elles à une œuvre plus noble.

De ce conflit qui déchire une noble cité sollicitée par des intérêts contradictoires, Nietzsche conclut qu'un État ne pourrait jamais être fort à la fois comme organisation politique et militaire et comme protecteur des œuvres de l'esprit. L'activité pratique et l'activité intellectuelle semblent incompatibles. Il paraît certain qu'une société ne pourra produire des enfants robustes, et donner à la patrie de braves soldats et des fonctionnaires probes, et créer en même temps une atmosphère de beauté et de liberté d'esprit. Les forces de l'homme semblent trop limitées pour suffire à ces deux tâches. D'une part, une société conservatrice, exigeante et intolérante envers les citoyens étouffe dans sa racine le génie novateur qui pourrait troubler l'ordre; d'autre part, un État affaibli, tolère toutes les manières de penser, laisse les prophètes de toute couleur prêcher leur doctrine, et supporte les Alcibiades aventuriers et les philosophes ennemis de la patrie, mais se garde d'écouter la parole d'un homme de bien comme Démosthène qui la préserverait du barbare au cerveau obtus et au poing solide (1).

La nécessité où se trouve le meilleur État du monde de cultiver l'automatisme social préoccupe beaucoup Nietzsche. Il eût fait volontiers abstraction de ce devoir désagréable. C'est un malheur, pense-t-il, qu'un organisme social, uniquement propre aux fonctions les plus nobles de l'esprit, doive s'user en des travaux d'esclaves. Pour avoir réalisé une avance trop grande sur les nations d'alors, Athènes et

(1) W. X, p. 392, § 222

les cités ioniennes, centres de la plus haute culture, furent sinon écrasées, au moins réduites à un rôle subalterne. Et dans l'échec de la civilisation hellénique, modèle de toute civilisation, il voit la condamnation de toutes les autres.

Car alors, dit Nietzsche, une théorie monstrueuse perça : on ne saurait défendre une civilisation sans être armé jusqu'aux dents et ganté de fer (1).

Dans ce mépris des forces brutales, Nietzsche embrassera le christianisme — un fait que nous envisagerons plus tard, — et il finit par affirmer :

Être philhellène veut dire : être ennemi de la force brutale et des intellects obtus (2).

Le souci d'une culture meilleure amena Nietzsche à préférer peu à peu à la démocratie athénienne, si exposée aux coups du sort, une forme d'État plus stable, un État-tyran de grande envergure, puissant et meurtrier aux barbares querelleurs, mais offrant la sécurité aux hommes supérieurs.

Ici il est urgent d'insister sur ce point : Nietzsche n'aime pas la force en elle-même, il l'abhorre et ne trouve pas d'expression assez énergique pour la flétrir. Partout, jusque dans la *Volonté de Puissance* il ne l'accepte que comme un instrument nécessaire pour protéger les hommes de génie et leurs œuvres. Et encore pour l'exercer faut-il être un César.

§ 5. — Rome et la civilisation décorative

C'est seulement à cette époque que Nietzsche essaie de comprendre Rome et d'en mesurer la valeur historique. Certes, il ne comprend pas encore les Romains de vieille roche, valeureux, anonymes, qui marquèrent leur œuvre politique d'une force recueillie, experte à servir la chose publique, mais non point d'une empreinte originale.

Il réserve tout son intérêt à la civilisation romaine déjà avancée, à l'héritière de la Grèce. Dans son esquisse intitulée : *Nous autres humanistes*, Nietzsche se pose pour la première fois la question : que serait-il advenu de la civilisation grecque, si les Romains l'avaient dédaignée ! Le

(1) Ibid.

(2) Ibid.

sort de la Grèce aurait sans doute été atroce. La triple attaque, celle des Romains — qui seraient demeurés barbares — celle du christianisme, et celle des peuples sauvages l'auraient anéantie. Il faut par conséquent savoir gré aux Romains d'avoir accueilli au moins la civilisation hellénique de la décadence. Parmi les Romains, c'est Cicéron qu'il estimait le plus, car c'est lui qui contribua, pour la plus large part, à helléniser Rome ; c'est pourquoi il voit en lui un bienfaiteur de l'humanité. Nietzsche nous laisse l'ébauche d'une considération qu'il aurait voulu consacrer à *Cicéron et la conception romaine de la culture* (1), et qu'il eût ajouté au *Livre des Philosophes*.

Cicéron, affirme Nietzsche, est en effet une figure d'autant plus attachante qu'il est celui des Romains que nous connaissons le mieux et celui aussi qui donna un élan nouveau à l'éloquence romaine, l'art le plus approprié au génie politique du peuple souverain. Dans son étude, Nietzsche s'attache surtout à suivre le développement de Cicéron. Il aime sa force et sa probité d'artiste. Dans l'art de la parole le prudent Romain ne vise pas d'emblée à la perfection. Il imite les modèles qui lui plaisent, mais n'arrête pas son choix aux œuvres du meilleur goût. Au début, il manifesta une préférence marquée pour l'éloquence asiatique ou alexandrine qui se sert de moyens brutaux pour séduire et exciter les foules. Mais, de cet art vulgaire, il s'élève peu à peu à celui plus distingué des Rhodiens, pour s'approcher de l'art attique, et finalement rivaliser avec Démosthène sans l'égaliser jamais.

Nietzsche se hâte cependant d'ajouter que Cicéron est peut-être plus intéressant encore par son caractère que par son œuvre. C'est le premier Romain qui a de l'imagination et qui regarde le monde à travers elle. C'est pourquoi il recherche la gloire, ne se contente pas du triomphe obtenu

(1) W. X, p. 484 et le « *Nachbericht* » d'ERNST HOLAER, *ibid.* p. 520. Les « *Pensées détachées* » sur « la guerre » et sur « Cicéron » datent du mois de janvier 1874. Cf. lettre à Gersdorff du 11 février 1874, Corr I, p. 266. Il prévoyait différents titres pour l'étude dont Cicéron serait l'objet, tels que : *Cicéron et la conception romane de la culture*, *De la culture décorative* et *Cicéron et Démosthène*. En 1874, Nietzsche projeta de fondre en un seul ouvrage « *L'Origine de la Tragédie*, *Le Livre des Philosophes*, et le dernier écrit sur Cicéron qui est demeuré à l'état d'ébauche ; à l'ensemble, Nietzsche aurait donné le titre suivant : *Grecs et Barbares*. — Cf. CHARLES ÄNDLER, *La Jeunesse de Nietzsche*, Livre III^e, chap. III, p. 418 sq. où l'éminent critique exagère, nous semble-t-il, la parenté qui existerait entre Cicéron et Wagner et entre Démosthène et Beethoven

à force de patience, et la raison d'État n'est pas un motif suffisant à son action. Un besoin plus hellénique que romain de se faire valoir, de se distinguer, animait cet ambitieux. Tous ses actes politiques, son culte pour les sciences et les arts ne devaient qu'embellir sa personnalité, et lui prêter l'éclat le plus vif. La culture entière de Rome n'était qu'un brillant ornement de son esprit cultivé. Rhéteur, il s'entend à tromper le peuple, à jouer le rôle du grand homme d'État qu'il n'est pas. Il invente la belle passion sans objet, le pathétique pour ainsi dire ornemental. Il est plus homme de pensée et de paroles qu'homme d'action. Bref, il est décadent. Mais, en parlant de Cicéron et de Rome, Nietzsche pense au *Reich* allemand. La civilisation décorative de Rome symbolise celle du *Reich* qui, lui aussi, recouvre sa force brutale du manteau d'une culture somptueuse, empruntée à des races plus anciennes et plus nobles. Cicéron représente Wagner et son ambition d'égaler Démosthène ressemble au désir de Wagner d'égaler Beethoven. Son besoin de séduire, d'obtenir l'approbation des foules, sa soif de gloire, son infatuation un peu naïve nous font penser au musicien allemand qui, lui aussi, ne considérerait la culture de son peuple que comme un arrière-plan nécessaire à son œuvre.

§ 6. — La décadence religieuse et le christianisme

Après avoir reconnu que l'art est impuissant à réformer la société, Nietzsche change d'attitude à l'égard du fait religieux et lui accorde une importance qu'il lui avait refusée jusqu'alors. Il ne considère plus la religion, comme dans l'*Origine de la Tragédie*, par rapport à l'art, mais par rapport à la philosophie et la place à côté d'elle, prêt à la mettre au-dessus, si la religion réussit à renouveler, à recréer la vie, ce que l'art et la philosophie ont été incapables d'accomplir. Mais pour cela, il faut une religion de recherche passionnée, toute tournée vers l'avenir, contraire aux compromis symboliques, politiques et moraux et uniquement désireuse de vérité. Nietzsche n'en connaissait aucune qui satisfît à ces conditions. Toutes celles du passé se bornent à donner aux hommes une certaine moralité, et à apaiser tant soit peu leur soif d'infini. Jamais elles ne répondent à notre fièvre de vérité absolue. Il établit, comme il l'avait fait pour la tragédie, les origines du culte

et des cérémonies religieuses du peuple grec. Dans ce dessein, il se reporte aux temps préhomériques, et analyse les sentiments de l'homme primitif. Trop faibles pour lutter contre les éléments, d'une intelligence trop obscure pour supposer que les phénomènes naturels ont une cause et qu'ils obéissent à des lois, les premiers humains essaient de soumettre les forces de la nature par des prières, des supplications, des sacrifices et des formules magiques. Ils imaginent le monde qui les entoure comme le domaine de l'inconditionné, où s'exerce la liberté et la fantaisie de toutes sortes de divinités mystérieuses. La coordination qu'ils ont apportée dans leurs actes, ils ne l'appliquent jamais aux événements. Dès qu'ils entrent en contact avec la nature, ils se sentent entourés de puissances démoniaques, et se servent de pratiques magiques pour les conjurer. S'ils rament, ce n'est pas parce qu'ils pensent que c'est la rame qui fait avancer la barque, mais parce qu'ils croient que ce geste oblige un démon à faire mouvoir le bateau. Avec le temps, ces pratiques, se répétant toujours selon les mêmes règles, se fixent et constituent les éléments immuables du culte. Telle est l'origine du culte grec, mélange de croyances superstitieuses et de cérémonies magiques.

A mesure que les hommes se développent et que leur sensibilité s'enrichit, la religion prend un sens nouveau et répond à des aspirations plus élevées et plus compliquées. Les relations avec la divinité se transforment et deviennent semblables à celles que soutiennent entre eux des nobles de rang inégal. Hommes et dieux appartiennent à la même race, les uns sont plus puissants que les autres, c'est là toute la différence. Par le fond, le culte grec ressemble aux autres cultes. Il a beaucoup emprunté aux peuples orientaux, mais, il s'en distingue par la splendeur avec laquelle il se déroule. Les Grecs, plus que les autres races, avaient de l'imagination et employaient leurs loisirs à organiser des fêtes brillantes et nombreuses.

Si la religion est le fruit de l'ignorance et de la peur qui engendrent toutes deux la superstition, il n'est pas étonnant qu'elle contienne des éléments morbides. Obsédé par la présence de la divinité qui est partout, et par la préoccupation de l'apaiser, le croyant tombe dans l'exagération, il a des hallucinations, des extases et des désespoirs illimités. Tant que la Grèce jouit de la prospérité, ces troubles n'apparaissent qu'ici et là, chez des individus à l'imagina-

tion très impressionnable, mais la décadence les vit se généraliser et s'aggraver encore par l'influence de l'Orient qui introduisit ses orgies et ses doctrines à la fois sensuelles et mystiques.

C'est à ce moment que le christianisme survint pour porter un coup mortel à la religion créée par les grands artistes hellènes, Eschyle, Phidias et Praxitèle.

Nietzsche ne pense pas du tout que la doctrine du Christ soit capable de réveiller la virilité des Grecs hellénistiques ou digne de succéder aux cultes antiques. Loin d'être original, le christianisme est une de ces religions orientales et présente de nombreuses analogies avec elle. Il en a tous les défauts : la prière, les sacrifices, les symboles et les pratiques rituelles y jouent un rôle aussi important que dans les religions qu'il prétend renverser. La doctrine du néant de l'homme à l'égard de Dieu qu'il ne cesse de prêcher entretient le trouble dans l'âme du croyant et renforce ces tendances morbides. Et tout cela s'aggrave d'un manque de goût, d'une absence d'esthétique complets.

Le christianisme, empreint de tristesse, ne comprend et ne tolère pas chez les hommes la joie de vivre. Il réprouve toutes les manifestations de reconnaissance qui ne s'adressent pas à Dieu, les fêtes célébrées en l'honneur du retour des saisons heureuses, des récoltes et des forces de la nature. Il défend tous les sentiments naturels au cœur humain, l'amitié et l'amour qui usurpent le bien qui revient au créateur seul. Il condamne la volupté, l'amour charnel que les Grecs goûtaient sans scrupule. Il ne s'arrête pas là ; il détache les chrétiens de la cité patrie et ne place devant leurs yeux qu'un seul devoir, le salut de leur âme. Sortant pour la plupart des classes inférieures de la société, ils n'eurent pas de peine à se détacher de la terre, qui ne leur rappelait, par aucun moment, la gloire de leurs ancêtres. De tout l'ordre social ils ne maintinrent que deux formes : l'empire et la commune ; l'empire, vaste unité qui embrasse toutes les terres où doit pénétrer le bon message et la commune, l'unité la plus étroite dans la vie civile et religieuse.

La religion nouvelle n'eût peut-être pas exercé une action aussi étendue et aussi dangereuse, si les méridionaux avaient été les seuls à l'adopter, car, bien que faciles à séduire, ils étaient trop indolents pour changer toutes leurs habitudes. C'est ainsi qu'ils préférèrent à Jésus et à ses

disciples les traits de leurs divinités indulgentes et voluptueuses.

Malheureusement, dit Nietzsche, ce culte franchit les limites de l'empire romain et se répandit chez les barbares. Les empereurs chrétiens, comme Charlemagne, l'imposèrent par la force aux vaincus. Frustes et entiers dans leur croyance, les Germains s'intoxiquèrent de ce venin subtil et perdirent peu à peu toute liberté morale. Ils abandonnèrent leur mythologie, foyer d'indépendance et de liberté.

Mais, pour que ces Germains enfantins ne fussent pas privés du coup de leurs dieux des champs et des forêts, et pour récompenser leur docilité, les prêtres de la doctrine nouvelle leur apportèrent les fables antiques, sans danger depuis que l'ancien génie de liberté ne vivait plus en elles. Ils connurent donc Flore, Mercure, Vesta, Castor et Pollux, dieux aimables et soumis à l'ordre romain, et leur accordèrent une estime pareille à celle qu'ils avaient pour les outils, les métiers, la technique, les monnaies et l'administration de Rome.

L'Église, devenue universelle, sut à merveille manier le faible cœur des hommes. Elle soumit jusqu'aux disciplines les plus réfractaires à toute tyrannie. Comme la science était entre ses mains, les études humanistes, si dangereuses en elles-mêmes, devinrent aussi inoffensives que possible. On combina l'histoire chrétienne avec l'histoire païenne, et on fit de l'une et de l'autre un objet d'édification pour les fidèles. Les poètes de la Renaissance italienne, Pétrarque, Boccace et Pléthon ne parviennent pas à retrouver, sous le fratrias des commentaires chrétiens, le génie libre de l'ancienne Hellade. L'érudition chrétienne eut toujours soin d'étouffer le génie philosophique, l'Eros de la liberté.

Grâce au christianisme, l'antiquité décadente, *la plus grande force historique* (*die histe groesstorische Kraft*) exerce encore une influence de nos jours, c'est grâce à la religion sentimentale, aux légendes dont fut baignée notre enfance que nous comprenons l'antiquité. C'est notre sensibilité qui nous permet de comprendre le passé et qui, souvent, nous engage à le prolonger plus qu'il ne le mérite.

C'est une des raisons pour lesquelles Nietzsche condamne à la fois le christianisme et l'antiquité et conclut par cette plainte :

Le christianisme est une des parties les plus terribles de

l'histoire des peuples... il faut que ç'en soit fini une fois pour toutes (1).

Ces deux forces nous enchaînent par leurs vices intellectuels. C'est le plus grand scandale relaté par l'histoire que le christianisme *l'opprobre le plus grand de l'humanité* ait été possible. Les Grecs hellénistiques n'eurent pas la force de s'opposer aux puissances les plus basses que leurs ancêtres avaient étouffées. Secouer le joug de la nouvelle doctrine, c'est se débarrasser du culte, désormais inutile, de l'antiquité.

Remarques critiques. — Comme nous reprendrons dans la troisième partie de ce travail le problème du christianisme, nous ne donnons ici qu'une appréciation très brève sur la manière dont Nietzsche a envisagé cette question, à l'époque critique où son système illusionniste se transformait sous la pression de nouvelles idées. Incompétente dans cette matière, nous renonçons à une critique détaillée, basée sur l'exégèse des textes sacrés et sur une connaissance de l'histoire des religions. La conception religieuse de Nietzsche nous intéresse plus que l'histoire.

Si nous comparons l'attitude de Nietzsche à l'égard du christianisme en 1871 avec celle de 1876, nous remarquons, à la fois, une régression et un progrès. Nous disons une régression, puisqu'en 1876, Nietzsche méprise les sentiments religieux, facteur irrationnel de la civilisation, tandis qu'autrefois, comme source d'inspirations artistique, il leur avait consacré les plus belles pages de son *Origine de la Tragédie*, — pensons à ses dissertations sur le *satyre compatisant*, — d'autre part, cette conception nouvelle atteste un progrès, parce que pour la première fois, Nietzsche s'efforce de considérer le christianisme non seulement comme une variation curieuse du dionysisme antique, mais comme un fait psychologique et social très important, indépendamment de toute métaphysique.

Que vaut cette nouvelle appréciation de Nietzsche sur le christianisme?

Au point de vue historique, ces jugements ne sont justes qu'en partie. Nietzsche a raison de voir dans le christianisme un fragment de l'antiquité, mais il ne cherche pas quels éléments la religion chrétienne doit à la tradition juive, et lesquels lui viennent des Gréco-Romains. En sou-

(1) W. X, p. 407.

tenant que les chrétiens ont pris à l'empire romain l'idée de la commune et l'idée de l'empire, il commet une erreur ; l'idée de l'empire est à la fois juive et romaine, mais celle de la commune a son origine dans l'ancien testament. Ce n'est pas pour rien que les premiers chrétiens se disaient : le vrai peuple d'Israël, communauté de Dieu accomplit la parole des prophètes.

Nietzsche ne distingue pas les différentes périodes de l'Église chrétienne, il confond les chrétiens du premier siècle tout imprégnés d'eschatologie juive avec les chrétiens dogmatiques et formalistes du troisième siècle qui avaient subi l'influence de l'esprit gréco-romain. Nous accordons donc à Nietzsche que le christianisme primitif fut un agent de décadence dans l'empire. Les chrétiens profitèrent des institutions civiles, des avantages d'un État bien organisé, tout en les méprisant ; ils tiraient profit des malheurs qui affligeaient l'empire, des disettes, des révoltes et des épidémies, présages de la fin du monde. Ils furent en effet de mauvais citoyens, absorbés par les espérances en l'au-delà ; mais il n'est pas juste d'adresser les mêmes reproches aux chrétiens d'Occident qui se dégagèrent très tôt de ce mysticisme étroit et servirent l'État en sujets dévoués.

Aussi Nietzsche n'oublie-t-il point qu'à l'époque où l'apôtre Paul prêchait aux Athéniens, le christianisme n'était pas la seule religion mystique dans l'empire et que, parmi toutes celles qui sollicitaient la foi des hommes, le christianisme était la moins morbide. Comparée à celles-ci, la religion chrétienne nous semble belle et harmonieuse et, comme le dit Renan, elle n'exigeait pas l'abdication complète de la raison :

Se convertir au christianisme n'était pas un acte de crédulité, c'était presque un acte de bon sens relatif (1).

Ce même auteur ajoute que c'était l'homme éclairé qui adoptait la foi chrétienne, car *elle répondait aux idées les plus avancées du temps* ; elle n'était pas si loin des philosophies en vogue, le stoïcisme et le platonisme, puisqu'elle en subit une influence profonde. Les progrès du christianisme ne sont qu'un effet de la décadence générale de l'antiquité ; l'épanouissement même d'un idéal si détaché des anciennes habitudes sociales en témoigne.

(1) Cf. ERNEST RENAN, *Marc Aurèle et la fin du monde antique*, chap. XXXI. Raisons de la victoire du christianisme, p. 582 sq.

§ 7. — Le briseur d'idoles

Les dernières études religieuses et sociologiques auxquelles Nietzsche aboutit contiennent des idées qui débordent les cadres de son premier système. Elles préludent à *Humain, trop humain*, où Nietzsche les reprend parfois textuellement et les développe. Nietzsche s'attaque surtout à l'éducation moderne. En maintenant le culte de l'antiquité, elle fait fausse route. Non seulement les professeurs humanistes ne s'acquittent point de leur tâche comme ils devraient, mais encore l'antiquité n'est pas apte à éduquer la jeunesse dont elle n'est pas comprise,

L'admiration des anciens était peut-être justifiée à l'époque de la Renaissance où les hommes gémissaient sous le joug d'une Église despotique. De nos jours, elle n'est qu'une spéculation hypocrite sur la vanité humaine ou une attitude à la *Don Quichotte*, La lumière qui a jailli du contact des hommes de la Renaissance avec le génie antique a grandi depuis et est devenue si vive que les Grecs n'ont plus rien à nous apprendre. Nous possédons des notions plus précises sur la vie et sur nous-mêmes qu'ils n'en avaient :

Nos connaissances sont plus étendues, nos jugements plus justes et plus modérés (1).

Aussi sommes-nous plus cléments, plus humains. Sans doute, sommes-nous aussi plus faibles, mais cette faiblesse, due à une intelligence plus affinée, nous honore. Dans nos actes et dans nos idées nous sommes plus libres que nos pères. Le nombre des fanatiques est moins grand que jadis (Qu'aurait pensé Nietzsche, s'il avait connu le fanatisme nationaliste et social de cette dernière guerre?) Nos joies se sont affinées et toutes les classes de la société peuvent les goûter. Tout ce plaisir épicurien de vivre, nous le devons à la science et, avant tout, à l'histoire et aux sciences naturelles, — que Nietzsche avait ridiculisées dans ses conférences sur l'*Avenir de nos institutions de culture* et dans sa première *Considération inactuelle*. Mais il a changé d'avis depuis lors et place la science au-dessus de l'art et de la métaphysique.

Grâce à des connaissances plus exactes et plus étendues, établies avec prudence, l'étude de l'histoire sera plus féconde en enseignements. Nous serons en mesure d'en dégager les

(1) W. X, p. 407 sq

valeurs sociales et de les placer suivant l'importance qu'elles méritent. Les préjugés, les opinions reçues auront perdu leur force et ne compromettront plus la marche de la science vers la vérité. C'est qu'aussi le savant aura été formé à la critique, et sera exercé à soumettre tout à l'épreuve de la raison. Le savant est désormais un sceptique et un briseur d'idoles.

Ainsi on nourrira la jeunesse de demain des résultats acquis par les sciences naturelles, et on réservera l'enseignement des humanités à des natures d'élite comme Gœthe dont l'art rivalise avec l'antiquité ou comme Nietzsche philosophe rival de Pythagore et de Platon. On attendra, avant d'initier les jeunes gens au culte de l'antiquité, qu'ils aient la maturité d'esprit nécessaire à la compréhension de la morale antique.

Du reste, il ne s'agit pas seulement d'abolir ou de transformer les études antiques. Il faut aller plus loin encore ; la question d'école s'élargit et devient un problème de la civilisation. Déracinons de notre sol toutes les traditions qui reposent sur l'antiquité, abattons à la fois les fondements de notre politique et les traditions religieuses. Et Nietzsche aboutit à son cri de guerre :

Je rêve d'une association d'hommes absolus, qui ne connaissent aucun ménagement et veulent être appelés les destructeurs. Ils appliquent à toute chose la mesure de leur critique, et se sacrifient à la vérité. Tout ce qui est suspect et faux doit paraître à la lumière ! Nous ne voulons pas construire prématurément, nous ne savons pas si nous pourrions construire et s'il ne vaut pas mieux ne rien construire. Il est des pessimistes lâches, résignés, de ceux-là nous ne voulons pas être (1).

Nous ne savons pas si nous pourrions construire, et s'il ne vaut pas mieux ne rien construire. Au moment où Nietzsche secoue les chaînes, déblaie le terrain, conquiert la liberté, abat les idoles, il esquisse les traits d'une foi nouvelle. Tellement il est vrai que le philosophe réformateur ne dément jamais ses tendances profondes d'affirmer, même quand il professe le scepticisme radical.

De nouveau, en 1876, comme jadis en 1873, Nietzsche rêve de fonder un couvent laïque où les esprits les plus libres de l'époque se réuniraient pour discuter les problèmes de l'intelligence, de la science, de la culture et de la civilisation nouvelle. Les humanistes affranchis de l'avenir s'y

(1) W. X, p. 420 sq.

prépareraient à la tâche, car, Nietzsche l'affirme maintenant déjà, les éducateurs futurs auront besoin de s'éduquer eux-mêmes et de trouver des compagnons d'armes dans la lutte contre l'absurdité. Ceux-ci, guidés uniquement par la raison, établiront l'ordre dans la société future. Nietzsche n'admet plus un Vouloir-vivre universel qui poursuit un but, une illusion quelconque, mais il voit les hommes placés dans des tourbillons de forces et pense que la seule chose raisonnable dans cet univers aveugle est la petite raison humaine.

C'est à elle que Nietzsche attribue les plus belles actions civilisatrices. C'est elle, ce « NOUS » d'Anaxagore qui se manifeste dans l'œuvre de l'artiste. C'est elle encore qui sépare les grands hommes des médiocres, puisque ceux-là seuls sont grands qui sont libres d'esprit et de cœur. C'est la raison seule qui nous réserve les jouissances les plus pures. Il y aurait plus de bonheur dans le monde si c'était la raison qui inspirait tous nos actes, toutes les œuvres artistiques, intellectuelles et sociales. Le bonheur serait encore plus grand si la nature était douée de conscience et si c'était la raison qui déterminât les révolutions du système solaire et présidât à l'organisation de la matière. La joie tragique de l'épopée dionysienne ne satisfait plus Nietzsche, car la joie qu'il entend ne réside que *dans la rapidité du sentiment et de la pensée : le reste de l'univers est lent, graduel et stupide. Le plus heureux serait celui qui saurait voir le cours du rayon lumineux qui est très rapide* (1).

Comme la pauvreté et la laideur de notre vie proviennent, d'une part, d'un individualisme mal compris qui nous fait perdre de vue le bien de la race et, d'autre part, de la tyrannie des préjugés moraux et religieux, débarrassons-nous de ce fardeau et collaborons d'un commun accord à former une race meilleure. Il n'est plus permis de s'attacher à des choses secondaires et de prendre légèrement les choses importantes de la vie : le choix judicieux d'une femme, l'éducation d'un enfant ont plus de poids que le choix d'une doctrine philosophique ou esthétique. Essayons de former l'homme simple, entreprenant, modéré et beau.

Le moment où nous vivons est peut-être le plus favorable à une œuvre de régénération, puisque nous sommes plus malades, plus déchirés, plus indécis que jamais, et pour-

(1) W. X, p. 415.

tant plus que jamais désireux de délivrance. Notre œuvre de demain devra s'opposer à tout ce que nous sommes.

Le briseur d'idoles qui se croit affranchi de toutes les illusions conserve cependant la plus chère, le désir d'ennoblir l'homme. Il proclame l'amour des générations nouvelles : « *l'éducation, dit-il, c'est l'amour pour ce qui nous dépasse* » (*Erziehung ist Liebe ueber uns hinaus*) (1).

C'est la vraie religion de l'avenir ; comme Zarathoustra, il a la nostalgie du pays des enfants.

Mais pour le moment, la besogne est dure. Car il faut tout remettre en question et lutter contre les traditions. Ce travail obscur et immense d'épuration et d'éclaircissement doit précéder la reconstruction de la société. Dans un de ses carnets de notes, intitulé : *die Pflugschar* — qui contient des idées qu'on retrouve dans *Humain, trop humain*, — Nietzsche décrit ce labeur par le symbole de la charrue :

Le soc de la charrue s'enfonce dans la terre dure et dans la terre molle. Il passe par-dessus les hauteurs et les profondeurs et les nivelle... Derrière la charrue marche le semeur. (1)

Mais quelle sera la semence nouvelle et fructifiera-t-elle ?

(1) W. X, p. 420.

(2) Idée détachée d'un recueil d'aphorismes, intitulé : « *Die Pflugschar* (la charrue), composé de 1875-1876 et qui a passé tout entier dans *Humain, Trop Humain*, — Cf. W. XI, p. 396.

CHAPITRE X

Le problème de la décadence

Le problème de la décadence occupe une large place dans la philosophie de Nietzsche ; il est, dans son genre, aussi important que celui de la civilisation nouvelle, dont il forme, pour ainsi dire, l'antithèse. L'intérêt de cette question se trouve encore rehaussé par le fait qu'elle compte parmi les plus difficiles que Nietzsche ait jamais abordées. En cherchant à en donner une solution satisfaisante à tous les égards, Nietzsche se trouva amené à modifier et son idéal de la civilisation et sa conception de l'antiquité.

Pour donner un aperçu clair de ce grand problème, il est nécessaire de systématiser la pensée de Nietzsche et d'en supprimer beaucoup de nuances. Ainsi, les caractères importants en ressortent mieux.

Dans l'exposé précédent nous avons séparé pour des raisons de clarté les deux théories de la décadence, celle de 1876 de celle de 1871. Désormais nous comparons les deux doctrines et mesurons le chemin que Nietzsche a parcouru de 1870-76. Cette brève critique générale nous permettra de ramasser en quelques traits les jugements que nous émettions sur Nietzsche dans les chapitres qu'on vient de lire.

La conception d'ensemble que Nietzsche s'est faite de la décadence offre quelques qualités remarquables. Elle atteste une originalité plus audacieuse encore que la doctrine d'une civilisation nouvelle. La décadence d'un peuple devrait, à vrai dire, être considérée à un point de vue historique. Mais notre philosophe n'a cure de l'histoire ni des exigences de la méthode historique. Il considère l'idée de la décadence comme celle de la civilisation nouvelle sous l'angle de la philosophie des valeurs. Il compare et oppose les unes aux autres les forces qui ennoblissent ou corrompent

la société. Et il les dégage de l'ensemble des phénomènes et les traite en agents indépendants qui, venus du dehors, exercent leur action sur le monde. Pour quelques-unes, Nietzsche fut le premier à en découvrir l'importance.

En les isolant, Nietzsche les individualise. Volontiers il les ramène à quelque personnalité ou à quelque tendance intellectuelle influente. Cet individualisme en matière historique est une idée neuve aussi et fait appel à notre jugement critique. Ne pensons qu'à la préoccupation de Nietzsche de rendre Socrate seul responsable de l'évolution intellectuelle de l'Occident.

Enfin, Nietzsche montre que la décadence est un fait biologique. Il essaie d'apprécier les valeurs civilisatrices à un point de vue biologique, distinguant celles qui détruisent une culture de celles qui, non seulement la conservent, mais l'élèvent. A cette occasion, il tente de prouver que les tendances les plus subversives, les vices indignes et les misères ne peuvent ruiner une civilisation. Les cultures, en dépit des régressions qu'elles subissent, sont indestructibles, leur ressort caché leur permet de nombreux relèvements et les générations nouvelles peuvent mettre les expériences du passé au service d'une œuvre plus grande.

Sans doute, les preuves que Nietzsche avance en faveur de sa théorie ne sont pas suffisantes, mais la faute en est moins à lui qu'à la nature du problème qui est à ce point complexe qu'il est difficile d'en donner jamais une solution définitive. Volontiers nous admettrions avec Nietzsche qu'il existe une sorte de providence biologique dans le monde, mais nous craignons que ce ne soit une grande présomption.

A ces mérites, quelques défauts non moins caractéristiques s'opposent. Ils s'affirment à un degré un peu différent dans la doctrine de 1871 et dans celle de 1876.

Bien que Nietzsche n'eût pas envisagé la décadence à un point de vue historique, il aurait fallu, nous semble-t-il, mieux préciser certains points et étudier de plus près les conditions de la décadence antique. Surtout, il aurait fallu, nous semble-t-il, adopter une attitude plus nette au point de vue logique. C'est là d'ailleurs le côté le plus faible de la théorie de Nietzsche. En vain, on y cherche une ordonnance ferme, le fil des idées est sans cesse rompu. Et cela est fâcheux. Cette indifférence à l'égard de la logique empêcha Nietzsche d'attaquer un des plus grands problèmes

historiques et philosophiques que nous connaissions ; celui de la liberté et de la nécessité. Nulle part, Nietzsche ne l'envisage, ne fût-ce qu'à titre d'hypothèse. De là viennent les nombreuses contradictions de son système.

Afin de mettre en lumière le bien fondé de notre observation, montrons en quelques lignes comment Nietzsche aurait envisagé le problème de la décadence hellénique 1^o s'il avait été déterministe et 2^o s'il avait été adepte de la doctrine du libre arbitre.

Un déterministe aurait tiré de l'examen et de la comparaison des valeurs historiques cette conclusion qu'elles sont toutes relatives. Même en préférant Eschyle à Socrate, il aurait compris, conformément à son point de vue, que ni l'un ni l'autre n'avait du mérite ou du démerite à être ce qu'il fut. Comme toutes les forces bonnes et mauvaises agissent en leur temps, ces grands hommes, eux aussi, obéissaient à la loi qui les poussait à exercer leur action. Et, en creusant davantage, Nietzsche aurait été amené à l'étude de ces lois de l'existence et il eût compris, comme Kant, que les plus importantes nous sont fournies par le temps et par l'espace. En histoire, celle du temps a plus d'importance encore. C'est le temps qui, inexistant en apparence, nous domine et, suivant notre tempérament, nous enchaîne ou nous stimule. C'est lui, *l'allié de la vie*, le principe sélectionniste par excellence. Ceux qui ont l'heureux don de pactiser avec cette puissance invisible, de mettre à profit le jour présent pour le faire fructifier dans une œuvre remarquable, sont grands et forts. Les autres, les impatients et les faibles, sont vite écrasés. Or, considéré à ce point de vue, Socrate est tout aussi grand qu'Eschyle, tout aussi digne que lui de notre admiration et de notre amour, et à moins de l'égaliser, c'est folie de le combattre.

Pour un partisan du libre arbitre, le problème se pose autrement. Les valeurs pour lui, loin d'être relatives, sont absolues. Indépendantes des circonstances et des lois inhérentes à l'évolution, elles sont ce qu'elles ont voulu être. Et elles agissent comme bon leur semble. La vie entière n'est que le champ de bataille où elles se mesurent les unes avec les autres. Les hommes peuvent élever des temples, créer des tragédies, inventer des systèmes et nous donner ainsi l'art, la philosophie et la civilisation s'ils le veulent, mais ils peuvent aussi, de propos délibéré, détruire ce qui a

été construit. Qu'Héraclite et Eschyle le veuillent, et la civilisation grecque atteindra à toute sa splendeur, que Socrate intervienne et elle tombera dans l'alexandrinisme.

Par conséquent, le protagoniste du libre arbitre se fait le juge des choses. Les valeurs civilisatrices encourent son approbation ou son blâme. Il admire Eschyle et condamne Socrate. Mais, conséquent avec lui-même, il blâme non moins les Athéniens faibles qui, au lieu d'opposer au démolisseur un génie indépendant, sain et inspiré des dieux, se sont laissés dominer par lui. La déchéance à ses yeux est une coulpe et la malédiction doit frapper pareillement le vainqueur brutal et le vaincu.

Nietzsche, cependant, ne prit aucune de ces deux attitudes. Il cherchait obscurément un moyen terme entre la doctrine du libre arbitre et celle du déterminisme. Pour lui, les principes de liberté et de nécessité se fondent dans la personnalité; celle-ci est déterminée, puisqu'elle dépend des circonstances extérieures, mais libre pour autant qu'elle obéit à sa spontanéité créatrice. Nietzsche ne se demande pas si cette dernière n'est pas à son tour déterminée et si le génie créateur n'entre pas en lutte avec les circonstances qui ont provoqué l'action.

Cela explique son incertitude et même son illogisme dans le jugement qu'il a porté sur l'histoire grecque. Il présente l'évolution de l'art et de la science comme nécessaire et l'influence de Socrate sur les sciences et les arts comme un mal fortuit qu'il aurait fallu éviter. Ainsi, il n'est juste ni envers l'auteur du mal ni envers ceux qui subirent sa séduction. La même injustice illogique, il l'aura pour Platon et pour le Christ. Mais Nietzsche, comme il l'avouera sur le tard, fut incapable de justice.

Le deuxième défaut, nous nous bornons à le rappeler ici, car nous l'avons déjà signalé ailleurs, c'est que Nietzsche n'a pas assez étudié les limites de l'action que la philosophie et les arts exerçaient sur le peuple, et quelles qualités et quels défauts les rendaient impropres à empêcher la décadence.

Une troisième erreur nous semble consister en ceci. Dans ses théories, Nietzsche ne distingue pas les causes de la décadence antique et celles de la décadence moderne et souvent il émet des jugements sans qu'on puisse savoir s'ils se rapportent à la civilisation grecque ou à la nôtre. Cela est surtout frappant lorsqu'il parle de la culture

alexandrine, puisque le seul terme : *Alexandrie* signifie pour lui toute métropole antique et tout centre universitaire moderne. Son étude de la décadence est donc abritraire et confuse. Et on n'arrive pas à se débarrasser de cette impression de malaise, lorsque, comme nous venons de le faire dans l'exposé précédent, on se borne à l'étude de sa doctrine de la décadence hellénique. Nietzsche y parle de Socrate, de Platon et du christianisme primitif, comme s'il s'agissait d'hommes et de forces actuels.

Pour être équitable, il faut concéder à Nietzsche que, dans une certaine mesure, il avait raison, car tout le monde admet que le cours de l'histoire nous offre l'aspect d'une certaine périodicité des événements. C'est chose banale d'affirmer que toutes les décadences présentent des points de ressemblance. Néanmoins il est impossible d'expliquer un événement récent par les causes qui ont provoqué un autre, plus ancien, ni d'expliquer le passé par le présent. Nous ne comprenons pas nos ancêtres, à peine nous comprenons-nous nous-mêmes. Ceci est vrai en dépit du verdict des moralistes : *Les hommes sont toujours les mêmes et agissent suivant les mêmes lois*. Au cours des âges, les circonstances de la vie changent et les hommes se modifient avec elles. La décadence des métropoles antiques présente de tout autres caractères que celle des cités modernes, comme aussi la révolution russe n'a presque rien de commun avec la révolution française, quoique ses chefs, comme beaucoup de ses adversaires, proclament qu'elle n'est que le couronnement de la révolution française. L'évolution est progressive ; nous ne sommes et nous ne pouvons plus être ce que furent nos ancêtres, même si des lois toutes pareilles régissaient notre vie.

Considérée à ce point de vue la doctrine de Nietzsche sur la décadence est fausse et sont fausses aussi les théories issues de sa conception de l'évolution cyclique de l'humanité dont la plus célèbre et la plus ingénieuse est celle d'Oswald Spengler dans sa *Mort de l'Occident*.

Ces critiques d'ordre général faciliteront l'appréciation que nous joignons sur la théorie nietzschéenne de la décadence de 1871 et de celle de 1876.

La théorie de 1871 renferme quelques idées remarquables. Elle a sur celle de 1876 l'avantage incontestable de l'unité de la forme et du fond. On la trouve tout entière dans l'*Origine de la Tragédie* qui, selon Joel, pourrait tout

aussi bien s'intituler : La Mort de la Tragédie par la faute de Socrate, le démolisseur (1).

Comme Nietzsche pensait alors que le développement de la civilisation ne va pas sans le progrès de l'art et de la pensée tragique, il croyait que la déchéance de ces hautes disciplines entraînerait aussi celle de la civilisation entière. Le génie malin, cause de la déchéance de l'art et de la pensée, est responsable du déclin de toute une culture et de tout un peuple. Et cet auteur, Nietzsche le reconnut en Socrate et dans l'esprit rationaliste qu'il représentait.

Ce point de vue, pour partial qu'il soit, a une certaine justesse comme nous l'avons montré en parlant de Socrate. Sa haine du rationalisme atteste la force de l'idéalisme de Nietzsche et montre l'effort qu'il fait pour concilier son idéal révolutionnaire avec le culte des traditions sacrées, effort digne d'estime, même si l'on en reconnaît l'inutilité.

De même, cette théorie est nettement individualiste, car, Socrate étant l'auteur de la décadence, une fois l'énigme de sa personnalité résolue, celle de la décadence grecque l'est aussi.

L'individualisme, dont on a si souvent fait un grief à Nietzsche, se justifie. De nos jours, on est trop facilement enclin à attribuer le progrès ou la décadence de la civilisation à des puissances collectives, impersonnelles, comme si les collectivités n'étaient pas composées d'individus. Nietzsche avait donc raison, nous semble-t-il, de dire : Ce sont les fortes individualités qui élèvent et détruisent les civilisations et non pas les masses ; mais il se trompait en admettant que ce destructeur était Socrate plutôt qu'Alcibiade et les aventuriers qui, au IV^e siècle avant notre ère, s'arrachèrent les uns aux autres le pouvoir.

Enfin, dans cette première doctrine de la décadence Nietzsche nous offre une idée intéressante que les critiques n'ont pas assez appréciée. Il est le premier à nous dire : la civilisation ne meurt pas nécessairement avec lenteur. Celle de la Grèce qui fut la plus parfaite, est morte au contraire soudainement, de mort violente et en pleine floraison de l'intelligence. Et d'en conclure : Rien de ce qui est acquis n'est sûr, tout est menacé, veillons sur l'ennemi qui nous guette.

Sans doute, beaucoup d'historiens méticuleux contestent ce point de vue, mais, si l'on juge une civilisation d'après

(1) CARL JOEL, *Nietzsche und die Romantik*, p. 291 sq.

ses valeurs éternelles, c'est Nietzsche qui a raison. La décadence des Grecs fut rapide, comme celle de Florence au XVI^e siècle.

A ces qualités s'opposent des défauts assez graves. En premier lieu, Nietzsche n'étudia pas assez à fond l'aspect moral du problème de la décadence. C'est pourquoi il ne put se rendre compte que l'influence de l'art et de la philosophie sur le peuple est limitée et que les poètes et les penseurs les plus remarquables n'arriveront pas, même en donnant le meilleur d'eux-mêmes, à préserver le peuple de la déchéance.

D'ailleurs, Nietzsche oublie volontiers que les philosophes présocratiques qu'il aimait ont, eux aussi, travaillé à la ruine de la morale ancienne. En outre, Nietzsche considère d'un œil trop complaisant les vices caractéristiques des Grecs, tels que la folie des grandeurs, la passion dans la haine, la violence, l'ambition effrénée et l'indiscipline des mœurs.

Il nous semble que son erreur principale à cette époque réside dans le fait qu'il n'a pas étudié la religion grecque indépendamment de l'art tragique, mais l'a confondue avec ce dernier. S'il l'avait considérée en elle-même, il en eût saisi le défaut ; cette religion grecque était traditionnelle, patriotique, esthétique, tout ce qu'on voudra, mais elle n'était point morale. Rien, ni la grandeur, ni la force, n'était refusé aux dieux grecs, il ne leur manquait que la bonté. C'est pourquoi les hommes les craignaient, mais ne les aimaient pas. Ni Apollon, ni Dionysos n'étaient saints. Et Nietzsche, aveuglé par la splendeur de la tragédie, oublia que cette religion enfantine qui avait scellé une alliance éternelle avec la beauté, ne pouvait répondre aux besoins d'une humanité plus mûre et plus désabusée. C'est le manque d'un idéal, d'une valeur morale suffisante qui a causé la ruine de l'art et de la culture grecs.

Et naturellement, comme nous l'avons signalé déjà, Nietzsche ne tient aucun compte des causes économiques et sociales de cette déchéance. Cette étroitesse du point de vue explique aussi son jugement si faux sur les Romains dont il ne sait pas voir la grandeur, si différente de celle des Grecs.

Comme nous l'avons montré déjà, Nietzsche ne s'efforçait aucunement de mettre son système en accord avec la doctrine du déterminisme ou celle du libre arbitre. Ses

évaluations contradictoires sur Socrate nous le prouvent assez, puisque, tantôt il traite Socrate de démon fatal et tantôt de traître et d'apostat. Cette haine de Socrate, cette hantise de se dire : il a eu tort d'agir comme il a fait — nous laisse soupçonner qu'il penchait plutôt vers la doctrine du libre arbitre.

Dans ce premier système, Nietzsche confond en général la question de la décadence antique avec celle de la décadence moderne. Parlant de l'action du génie socratique, il envisage en même temps celle que ce dernier exerça sur l'humanité antique et celle qu'il eut sur les modernes. Nietzsche lutte contre Socrate, comme contre un ennemi qu'il aurait en face de lui et il divinise Wagner, comme si le musicien était un génie frère d'Eschyle. Ce mélange de choses antiques et modernes donne, certes, un charme étrange au livre sur la Tragédie, enthousiaste, illogique et débordant d'images (1), mais l'empêche d'atteindre la beauté des œuvres classiques qui est toute dans la mesure et dans le sens des valeurs. Aussi plus tard, Nietzsche reconnut-il son erreur et il regrettait de s'être gâté le grandiose problème grec par l'intrusion de choses modernes (2). Nietzsche n'a pas posé assez nettement la question qu'il désirait élucider. En somme, il s'agissait de savoir déterminer, ce que l'homme moderne doit à l'antiquité, plus précisément ce qu'il a de commun avec les hommes antiques et en quoi il en diffère. Et il s'agit encore d'établir en quoi il devrait se défaire de l'influence des anciens et en quoi, au contraire, il devrait s'en inspirer davantage encore.

La doctrine de la décadence que Nietzsche élaborait en 1876 déconcerte au premier abord, car il lui manque l'unité, la spontanéité et la simplicité qui caractérisent celle qu'il nous donna dans *l'Origine de la Tragédie*. Pourtant elle offre un intérêt plus grand encore que cette dernière, car elle reflète la crise morale et intellectuelle que Nietzsche traversait alors et montre aussi l'effondrement de son système. Cependant, il ne faut pas s'y tromper, il ne s'agit pas d'une volte-

(1) Ce défaut, Nietzsche a été le premier à le reconnaître. Cf. son *Essai d'une critique de soi-même* qu'en 1886 il a mis en tête de « *L'Origine de la Tragédie* » et où il dit : « Ce livre me paraît aujourd'hui un livre mal écrit, lourd, pénible, hérissé d'images forcenées et incohérentes, dépourvu d'effort vers la pure logique... » *Origine de la Tragédie*, p. 5 et *Ecce Homo*, trad. fr. p. 88.

(2) *Origine de la Tragédie*, préface de 1886, p. 14.

face, Nietzsche ne poursuit pas d'autre but que celui qu'il visait dans sa première œuvre, mais il le perd de vue parfois sous la pression de nouvelles idées.

Il juge encore la civilisation d'après un critère de valeurs, mais ce critère est autre. C'est la raison qui le fournit et sa philosophie de la civilisation est désormais toute rationaliste.

Là est le mérite et l'originalité de cette nouvelle théorie. Il ne nous semble pas inutile d'insister sur ce point. Nietzsche fut amené naturellement à reviser son jugement sur la civilisation grecque, jugement qui manquait d'équité et à faire un effort pour se montrer plus impartial. Ses appréciations nouvelles sur Socrate, Platon, les Athéniens et les Romains en font preuve.

Ses estimations des disciplines civilisatrices ne le montrent pas moins. Celles qu'il donne de l'art sont caractéristiques. Enfin, il sépare l'art de la philosophie et de la religion et lui décerne le seul rôle qu'il puisse remplir : développer en nous l'amour du beau et élever notre sentiment de la vie.

Ainsi il juge plus équitablement la philosophie. Elle n'emprunte rien à l'art et ne doit son prix qu'à elle seule. A elle aussi il décerne la mission difficile entre toutes d'éduquer l'élite de demain, mais il ne la veut plus intuitive, bien plus, il la veut rationaliste. Le philosophe de l'avenir n'élaborera pas un système métaphysique, mais s'attaquera aux problèmes moraux, pédagogiques et biologiques actuels. Il fera la *République* de Platon sur une base plus large et appuyé sur des raisons mieux fondées.

Rationaliste, Nietzsche juge avec plus d'impartialité les antiques et les modernes et établit entre eux une différence nette.

Et dans ces moments critiques — sa rupture avec Wagner était alors imminente — il comprit que les civilisations qui sont des œuvres humaines obéissent nécessairement aux mêmes lois que les hommes. Leur développement n'est pas continu ; elles passent de la prospérité à la décadence pour reprendre avec plus de vigueur leur marche vers une nouvelle floraison. Nietzsche en tira la conclusion très importante que les valeurs absolues n'existent pas, l'art, la science et la philosophie évoluent. Nous aurions donc tort de prendre conseil des utopistes du passé. L'heure présente renferme des nécessités auxquelles les circonstances différentes ont donné un sens nouveau. Et c'est à nous à trouver le moyen de les vaincre. Notre culture n'aura

peut-être ni la beauté ni la noblesse des civilisations anciennes, elle sera par plus d'un côté vulgaire, mais malgré tous ses défauts elle s'achemine vers un plus grand affranchissement de l'esprit humain. Et, poussant cette idée jusqu'au bout, Nietzsche en arrive, comme nous l'avons montré, à renier l'antiquité.

Cette théorie contient cependant des inconséquences étranges :

Certes, Nietzsche fit bien d'adopter un point de vue rationaliste, mais il eut tort, nous semble-t-il, de ne pas pousser le rationalisme jusqu'au bout pour aboutir à la tolérance. Nietzsche n'était pas tolérant, jamais, en dépit de ses efforts sincères, il ne sut accorder aux choses la valeur qui leur revenait. Ainsi, au moment où il rend justice à la science et à l'esprit scientifique, Nietzsche refuse toute valeur à la religion et à tout ce qui, dans la nature et dans la civilisation, est irrationnel. Ses attaques contre le christianisme, qu'il accuse d'avoir empoisonné l'antiquité, sont d'un fanatique.

Si Nietzsche avait réalisé un progrès en admettant en partie le déterminisme, il n'eut pas la netteté d'esprit nécessaire pour envisager le problème de la liberté lié à cette doctrine. Afin d'échapper à l'obligation de choisir entre le libre arbitre et le déterminisme, il les démolit tous deux et cherche une solution dans une nouvelle théorie qu'il construit de toutes pièces. Il s'y applique dans son essai intitulé : *Sur la Vérité et sur le Mensonge au sens extramoral* (1), véritable traité de psychologie de la connaissance, où il critique l'idée de la loi naturelle et démontre, par une suite de raisonnements que nous ne pouvons reproduire ici, qu'il n'existe pas de vérité philosophique, nécessaire et impersonnelle comme l'admettent les déterministes et les partisans du spiritualisme ; les vérités morales et scientifiques ne sont que des relations plus ou moins constantes qui dépendent les unes des autres et qui, dans leur fond, nous sont toutes inconnues. Nous pouvons leur demander de nous aider à nous orienter dans le réel, mais nous ne pouvons leur demander de nous éclairer sur le fond des choses. Comme le libre arbitre et le déterminisme absolu nous trompent également sur la raison dernière de l'existence, il vaut mieux, pense Nietzsche, renoncer

(1) *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, W. X. p. 189 sq.

à ces deux doctrines et essayer d'en élaborer une autre qui, si elle n'est pas parfaite, nous évitera au moins les erreurs grossières des précédentes. Une telle attitude permettait au philosophe de ne pas s'attacher au côté purement logique de l'histoire et de découvrir certains aspects psychologiques de la vie du passé que les métaphysiciens et surtout les disciples de Hegel n'avaient pas su voir ; on n'a qu'à penser à son interprétation si originale de la tentative réformatrice de Platon. Mais, nous maintenons que dans le domaine de l'histoire, le perspectivisme est un point de vue presque inadmissible, car le travail de l'historien consiste à retracer des faits, à constater des relations, non pas à émettre des hypothèses sur la valeur psychologique de ces relations. En creusant trop profond, en confondant surtout les points de vue, Nietzsche en arrive à mal interpréter les faits. Il aurait mieux valu, nous semble-t-il, choisir un système moins raffiné au point de vue psychologique, mais plus logique.

D'ailleurs, le perspectivisme nouveau que Nietzsche commença à affirmer vers 1874 ne l'empêchait pas d'évaluer d'importants faits historiques de la même manière que l'aurait fait un partisan du libre arbitre. Ainsi, il reproche à l'antiquité décadente et aux modernes leur adhésion au christianisme, comme si ç'eût été une honteuse défaillance. Il exhorte encore les hommes du présent à secouer le joug du passé, comme si, à volonté, ils pouvaient en faire table rase, et comme si, au point de vue pragmatiste, leur attachement aux traditions n'avait pas aussi sa raison d'être.

Car, à cette époque encore, Nietzsche néglige de considérer le temps qui est le facteur le plus important du progrès. Il croit que les hommes peuvent en faire abstraction, provoquer des révolutions, inaugurer des ères nouvelles, tandis que tout idéal doit mûrir dans le silence et dans la liberté. Cette impatience généreuse sans doute, mais fanatique, diminue la valeur de la nouvelle théorie de 1876, autant et plus même que ses préjugés juvéniles avaient diminué la valeur de celle de 1871 où Nietzsche s'était donné plus naïvement.

Considérée dans son ensemble, la théorie de Nietzsche nous frappe par la grandeur de ses intentions et la petitesse des résultats auquel son effort a abouti. Nietzsche pose le problème d'une façon neuve, intéressante, mais ne le résout

pas. Il compare entre elles les disciplines, cherche le salut de la civilisation tantôt dans l'art, tantôt dans la philosophie, à tel moment il rend Socrate, à tel autre les platoniciens et en dernier lieu rend les chrétiens responsables de la décadence de la civilisation antique. Il ne comprend pas encore à cette époque que les tendances morales, les croyances religieuses qui, en apparence, forment un tout et semblent évoluer selon leurs propres lois sont au contraire des parties d'un ensemble plus vaste et dépendent de facteurs nombreux dont Nietzsche n'a jamais tenu compte.

A ce sujet nous répétons le reproche que nous avons adressé à Nietzsche dans notre conclusion de la première partie de ce travail. Nietzsche a jugé de la civilisation sans véritablement connaître la vie. Pour lui, la bataille pour l'existence est une lutte de théories, d'ambitions et d'idées. C'est d'elles que jaillira le bonheur et le malheur des hommes. Certes, Nietzsche n'a pas tort tout à fait. Nous pensons comme lui qu'il y a des idées qui sont des puissances. Il y en a qui ont une grande répercussion sociale. Mais, — et c'est presque une banalité de le prétendre, — celles qui exercent cette action profonde, comme l'évangile chrétien et certaines doctrines sociales modernes, — sont généralement simples et répondent aux besoins moraux de ceux qui les adoptent. Les idées de Nietzsche n'ont pas ce caractère de nécessité, bien que lui-même en ait été convaincu et veuille nous communiquer sa pensée par sa persuasive ardeur. Sans doute, Nietzsche les a vivement senties, il y a mis toute son âme, mais cela n'empêche pas qu'elles ne résistent pas à un examen bien raisonné et ne répondent pas davantage à notre besoin élémentaire de vérité et de justice. Ce sont des *expériences idéologiques* des *Gedankenerlebnisse* qui dépeignent un tempérament intellectuel riche et complexe. Une connaissance plus étendue de la vie pouvait seule donner au jeune penseur un sens plus juste des faits, une plus grande méfiance envers lui-même, un détachement plus grand aussi, joint à un plus grand besoin de rigueur logique.

Ces critiques, d'une nature assez grave, peuvent-elles cependant diminuer définitivement la valeur de la tentative nietzschéenne? Beaucoup de critiques le soutiennent, mais nous ne saurions partager leur avis. Échouer dans une entreprise si haute n'est pas encore un signe d'insuffisance et de faiblesse d'esprit. Personne après Nietzsche,

pas même des esprits aussi universels que Simmel, Vaihinger et Spengler (1) n'ont mené à bonne fin ce vaste dessein. Et pourtant un effort pareil n'est pas infructueux ; au contraire, il peut être fécond, surtout dans une période critique comme la nôtre, où les anciennes valeurs sont mises en question.

Nietzsche, ne l'oublions pas, a été le premier qui dans la civilisation de son temps a découvert les germes de la décadence sous les apparences de la force et de la santé. Et, pénétré de vénération pour la vie et de terreur pour tout ce qui est déchéance et mort, il a étudié les phénomènes de la décadence et s'est mis à lutter contre les forces mauvaises actives à son époque. Le combat contre l'inertie et la superficialité était pour lui une impérieuse nécessité. C'est pourquoi il éleva contre elles un cri d'indignation. C'est pourquoi nous aurions tort de méconnaître les résultats au moins partiels qu'il a obtenus.

D'ailleurs, au fond, il est réservé aux hommes de l'avenir de décider si les philosophes de la civilisation ont eu raison ou s'ils ont tort irrémédiablement dans leurs prédictions. C'est à notre génération qui a vécu le tragique de la guerre, de reprendre les problèmes que Nietzsche nous a posés, de les étudier en nous basant sur nos expériences et d'en proposer la solution que nous suggérera notre conscience et notre connaissance de la vie.

A l'heure qu'il est il n'existe pas de question plus brûlante que celle-ci : comment les hommes peuvent-ils, en poursuivant un idéal de justice et de vérité, relever la société du marasme actuel et amener par voie méthodique une Renaissance nouvelle ? Qui a raison en face des événements, l'idéaliste qui espère obstinément ou le sceptique qui vit au jour le jour ?

(1) SPENGLER, *Op. cit.* — SIMMEL, *Die Philosophie des Geldes.* — HANS VAHINGER, *Die Philosophie des Als Ob.*

TROISIÈME PARTIE

**L'idéal de la civilisation chez Nietzsche
à l'époque positiviste
et à l'époque vitaliste
considéré par rapport
à son premier système**

INTRODUCTION

Dans cette troisième partie de notre travail, nous nous proposons d'examiner très rapidement les théories que Nietzsche a émises sur la civilisation dans la seconde moitié de sa vie. Nous n'envisagerons pas toutes les questions qui se posent. Une pareille étude nous entraînerait trop loin. Voici les principes qui nous ont guidée.

1^o A l'époque de *L'Origine de la Tragédie*, les théories que Nietzsche a émises sur la civilisation sont encore bien confuses. C'est un mélange de principes, de promesses et de pressentiments sans lien logique et très souvent contradictoires. Les lacunes y sont nombreuses. L'intérêt de cette théorie ne se montre qu'en la comparant avec celles de la maturité où elle a laissé des traces importantes. Et alors on découvre dans la pensée du philosophe allemand une unité que la plupart des critiques ont niée jusqu'ici.

2^o En dépit de Nietzsche et de ses critiques, nous n'apercevons pas dans sa philosophie une transformation aussi radicale que l'un et les autres le prétendent. Au contraire, Nietzsche s'est occupé des mêmes problèmes, l'homme et la société, dans son âge mûr comme dans sa jeunesse. Et, s'il a émis des théories opposées, on voit cependant qu'il a peu varié dans son idée fondamentale, *l'ennoblissement de l'homme*.

Cette assertion paraît osée, prête lieu à des contestations et demande à être justifiée.

Nietzsche a pris comme modèle la civilisation antique.

Quand il s'occupe de questions sociales actuelles, il y revient sans cesse, en toute liberté, car il ne traite pas le monde antique à la façon des académiciens. Il en retient l'esprit. Ce monde est une valeur, une unité intellectuelle et morale, une force transcendante qui a une forme, une mesure, une âme et a permis aux meilleurs d'entre les hommes d'atteindre le plus haut degré de l'évolution morale.

3^o La doctrine nietzschéenne de la civilisation antique

contient une sérieuse difficulté. Nietzsche l'a modifiée souvent au cours de sa vie, suivant les points de vue qu'il adoptait. Tandis que dans la première époque, chacun le sait, il vouait un culte fervent à la civilisation de la Grèce primitive, dans sa période positiviste, il préféra les maîtres philosophes de l'époque décadente, Socrate, Thucydide, Épicure et Epictète, reconnaissant en eux les types authentiques du génie grec. Et c'est seulement vers la fin de sa vie consciente qu'il sut aimer et apprécier toutes les formes de la vie grecque et qu'il essaya de fondre la philosophie de Platon avec celle d'Alexandre.

Une étude attentive des principes fondamentaux de sa doctrine sur l'homme et la société, et une brève revue des influences nouvelles que, dès son âge mûr, il accueillait volontiers sont nécessaires pour montrer à la fois le développement de sa conception de l'antiquité et de sa philosophie sociale.

CHAPITRE XI

Les influences nouvelles

La philosophie de Nietzsche, aux phases positivistes et vitalistes de sa pensée, ne se développe pas avec la simplicité et la clarté de sa première doctrine. Les tendances profondes se cachent sous la richesse des détails et les influences se croisent et se contredisent. On y sent présente l'action profonde des grands maîtres allemands, surtout celle de Goethe, et pourtant à tout instant Nietzsche la désavoue, découvre la faiblesse de Goethe et déprécie la métaphysique de Schopenhauer. Et, pour mieux affirmer son indépendance à l'égard de ses anciens maîtres, il cherche de nouveaux courants d'idées, des sensations nouvelles. La maladie et les voyages lui découvrirent des côtés de la vie qu'il ne soupçonnait pas.

1. *Les théories biologiques.* — A ce moment-là, les théories biologiques contemporaines provoquaient des discussions passionnées dans le monde des naturalistes. Nietzsche fut initié au début par son ami Paul Rée. Mais nous ne reprendrons pas après Alexandre Tille, Claire Richter, et Charles Andler un sujet qu'ils ont très bien traité (1). Qu'il nous suffise de relever les points qui se rapportent à notre travail.

Les connaissances de Nietzsche dans le domaine des sciences naturelles étaient élémentaires à l'époque où s'engagèrent les querelles du darwinisme. Nietzsche ne

(1) ALEXANDRE TILLE, *Von Darwin bis Nietzsche*, ein Buch Entwicklungsethik, C. G. Naumann, Leipzig, 1895. — CLAIRE RICHTER, *Nietzsche et les théories biologiques contemporaines*, thèse, Paris 1911, éd. Mercure de France. Ouvrage clair et bien documenté. — CHARLES ANDLER, *La Jeunesse de Nietzsche*, livre III, chap I : Les premières études scientifiques de Nietzsche, p. 327.

tarda pas à s'en rendre compte et à le regretter. Il se plaint à Overbeck de son ignorance et déplore d'avoir gaspillé son temps à étudier inutilement la philologie (1).

Sa soif de savoir était si grande qu'en 1882 il projeta d'aller passer dix ans à Paris ou à Vienne pour y étudier les sciences naturelles. Il n'a jamais réalisé ce désir, mais dès 1878, il travailla à combler les lacunes de sa culture scientifique et abandonna complètement la philologie, pour s'initier à la physiologie, à la médecine, à la géologie, aux théories transformistes. Il a exprimé son enthousiasme pour la science dans le poème de Zarathoustra.

Avant d'examiner l'apport de Darwin et de Lamarck dans la philosophie de Nietzsche, il faut commencer par marquer les différences qui séparent ces deux philosophes. La théorie de la sélection seule appartient à Darwin, tandis que Lamarck est l'auteur de celle de la descendance et de l'adaptation au milieu. Ces deux théories ne sont pas inséparablement unies, puisqu'on peut adopter l'une et rejeter l'autre.

Au fait, il est assez difficile d'indiquer avec certitude la part d'influence de Lamarck et de Darwin ; Nietzsche n'a connu leurs œuvres que de seconde main. Il prit contact avec les théories de Darwin, pour la première fois, par l'ouvrage de *Friedrich Albert Lange, Geschichte des Materialismus* qu'il lut en 1866 (2) et plus tard par l'intermédiaire de son ami, le Dr *Paul Rée*, darwinien fervent. Il connut Lamarck surtout par Ludwig Rütimeyer, l'éminent paléontologue, son collègue à l'université de Bâle (3).

Cependant, un coup d'œil jeté sur l'ensemble de son œuvre nous permet d'établir les principes suivants :

On reconnaît l'influence de Darwin presque uniquement dans le premier système de Nietzsche, mais, comme Charles Andler le montre bien, ce n'est pas l'acquis biologique des théories darwiniennes qui l'intéresse avant tout, mais leur apport moral. Il s'occupe de la psychologie, de l'histoire de la moralité primitive que Darwin esquissa dans sa *Descendance de l'homme* et en tire l'idée d'établir une nouvelle généalogie de la morale. Nietzsche se montre plus hardi que le naturaliste anglais et, à la suite de Schopenhauer,

(1) C. A. BÉRNOULLI, *Franz Overbeck und Fr. Nietzsche*, t. I, p. 243.

(2) Corr. I, 48 et 97.

(3) Cf. Chap. II, Les maîtres et les précurseurs de Nietzsche, § 3. Le milieu suisse.

il expose les origines et le développement de la moralité supérieure, ce que Darwin n'avait pu faire.

Et, plus Nietzsche mûrissait sa pensée, plus il s'écartait du savant anglais. Sous l'influence de Lamarck, il considère la théorie de la sélection à un autre point de vue et en arrive à des aperçus originaux sur la perfectibilité infinie de la race humaine.

Il ne conserve de la théorie darwinienne que l'idée de lutte. Pour lui, les êtres ne combattent pas seulement pour conserver leur vie, mais pour conquérir la puissance et le droit de commander aux autres.

« L'aspect général de la vie n'est point l'indigence, la famine, tout au contraire, la richesse, l'opulence, l'absurde prodigalité même, — où il y a lutte, c'est pour la puissance » (1).

Dès lors, Nietzsche établit la gradation qui va de l'homme actuel à une race, une espèce, une individualité supérieures.

Les théories de Lamarck encouragèrent Nietzsche dans ses tendances, et lui fournirent quelques-unes de ses conceptions biologiques les plus importantes : 1^o l'idée de la transformation de la matière et de sa continuité à travers les organismes ; 2^o l'idée que la vie de l'esprit, d'ordre biologique, correspond à un état donné de l'organisme ; 3^o l'hypothèse, très importante, d'un élan vital irrésistible qui traverse la création et essaie de gravir les cimes les plus élevées du développement organique. Après Lamarck et Rüttimeyer, Nietzsche dira : « La vie est un effort incessant de l'organisme pour se surpasser soi-même ». Comme eux, il envisage, « *la genèse de la vie comme une organisation croissante du monde inorganique, et la variation des espèces, comme une adaptation fonctionnelle, incessamment parachevée, des formes de vie déjà organisées* » (2).

Nietzsche pense avec Lamarck que la lutte pour la vie — partout où il y a lutte — existe moins entre les individus qu'entre l'individu et le milieu auquel il s'adapte.

Ici également, Nietzsche envisage davantage l'aspect moral que l'aspect scientifique de cette théorie. Il ne tarde pas à l'appliquer à la vie et au développement de la civilisation. Les institutions, les mœurs et les traditions

(1) *Le Crépuscule des Idoles* : Flâneries inactuelles, § 14, Anti-Darwin, p. 184.

(2) CHARLES ANDLER, *La Jeunesse de Nietzsche*, p. 328.

intellectuelles sont des milieux auxquels l'homme se conforme et qui évoluent avec lui. Dans le lamarckisme, il apprécie surtout les spéculations sur l'avenir de notre race. Il est séduit par la perspective d'un perfectionnement graduel de l'organisme que Rütimeyer conçoit en ces termes :

« *Notre squelette porte en lui les possibilités d'une évolution ultérieure autant que toute autre forme du squelette vertébré* ». (1)

Ces possibilités dont parle le savant deviendront-elles jamais des réalités ?

Lamarck et Rütimeyer, ces savants modestes, refusèrent de s'exprimer sur ce point. Nietzsche reprend ces hypothèses à son compte et les transforme en postulats. Si la vie n'est pas une lutte pour la subsistance, mais pour la prééminence, l'évolution est un progrès continu. S'élever de l'homme au surhumain, ce n'est donc que suivre la nature.

Comme on le voit, l'influence de Darwin est moins forte que celle de Lamarck. Si le darwinisme a influencé Nietzsche, comme il a agi sur tous les esprits avancés de son époque, il n'a pas dominé son système. Il en est autrement de la philosophie biologique de Lamarck dont on retrouve des traces profondes dans l'œuvre de Nietzsche à partir de *Aurore* jusqu'à la *Transmutation des valeurs*. C'est à Lamarck que Nietzsche doit quelques-unes de ses directions les plus importantes, quand il compose la *Volonté de Puissance*.

II. *Les influences françaises*. — Une autre influence, non moins importante, fut celle des grands moralistes français qu'il lisait avec ses amis de Bâle (2). Plus tard, pendant sa vie errante dans le midi, il les étudia assidûment, car, comme il le dit lui-même, il préférait de beaucoup les livres français aux livres allemands, et regrettait même que ses ouvrages ne fussent pas écrits en français (3).

Il tendit les bras vers ce génie lumineux comme vers une force qui l'aiderait à se délivrer d'anciennes servitudes sentimentales, et lui offrirait une base, une tradition sur laquelle élever l'édifice d'une culture meilleure.

(1) LUDWIG RUETIMEYER : *Ueber Form und Geschichte des Wirbeltierskelettes* : Kleinere Schriften, I, 65.

(2) C. A. BERNOULLI : *Franz Overbeck und Fr. Nietzsche*, t. I, p. 237 sq. — L'auteur y rappelle les soirées où Franz et Ida Overbeck lisaient avec Nietzsche les moralistes français du grand siècle.

(3) *Ecce Homo*, trad. fr., p. 77 sq.

Il voyait dans la civilisation française une héritière de la civilisation grecque, la France étant appelée à donner à l'Europe moderne ce que les Grecs apportèrent jadis à la civilisation antique. En premier lieu, Nietzsche reconnaît aux Français une parfaite sincérité envers eux-mêmes, l'horreur du mensonge, de la duperie idéaliste et de la sentimentalité ; il aime leur lucidité d'esprit qui apparaît dans leur jugement sur la société, les préjugés et les coutumes.

Il admire aussi leur sens de la forme, de l'harmonie, « qui permet aux plus profonds, aux moins artistes parmi eux, d'avoir une superficie, une enveloppe naturelle qui comprend leur fond et leur profondeur ». C'est pourquoi le Français, sans posséder la culture universelle de Faust, et modérément ambitieux, peut atteindre une perfection morale que l'Allemagne ignore.

Limitation ne signifie pas pour le Français rétrécissement de l'esprit. Les Français, bien plus que les Allemands, sont capables de passions désintéressées, d'enthousiasme pour la beauté et la perfection.

« Être brûlé, être consumé par une pensée, voilà ce qui est français » (1), s'écriera-t-il dans un de ses aphorismes.

C'est l'énergie et la discipline de l'esprit, unis à la générosité du cœur qui font de la littérature française une littérature de choix, autochtone, propre à satisfaire les goûts les plus raffinés, et en même temps, à communiquer à l'humanité entière, l'amour des idées.

Aussi les grandes passions et les courants d'idées qui traversent l'humanité moderne ont-ils leurs représentants les plus parfaits parmi les Français : L'épicurisme en Montaigne, le christianisme en Pascal, le démocratisme sentimental en Rousseau et la libre pensée moderne en Stendhal.

Mais cette générosité, cette hauteur d'âme ne se rencontrent pas seulement chez des individus isolés. Les Français mondains, plus heureux que les Allemands pédants, ont su créer une société d'hommes d'esprit, une atmosphère intellectuelle favorable au développement des arts et des sciences. L'élite assure à la France une culture morale, riche et ancienne, répandue dans toutes les couches de la société. Il n'y a pas jusqu'aux feuilletonistes qui ne

(1) W. XI, p. 360, § 531 : « Von einem Gedanken *glühen*, von ihm verbrannt werden — das ist französisch...

possèdent une intuition psychologique et une curiosité morale que les Allemands ne soupçonnent même pas et n'acquerront probablement jamais (1).

Aussi la culture française opère-t-elle une synthèse parfaite entre l'esprit du nord et l'esprit du midi. Un heureux mélange de sang celte, ligurien et provençal a façonné aux Français un tempérament modéré et les préserve des passions violentes des méridionaux et des idées sombres des hommes du nord, privés de soleil. C'est pourquoi ils sont des médiateurs entre les races comme jadis les Grecs. Bien plus, ils sauveront l'Europe de la germanisation menaçante et créeront une civilisation internationale.

Montaigne. — Nietzsche admirait beaucoup les « Essais » qui figuraient au nombre de ses livres préférés. Déjà dans « *Die Philosophie in Bedraengnis* » (2), il reconnaît en Montaigne « un naturaliste de l'éthique » d'un esprit solide et d'une richesse d'idées extraordinaire. Les modernes, malgré toute leur science, font triste figure auprès de ce maître fécond.

A ces qualités, il ajoutait celles d'un caractère heureux. Par quelques traits, il ressemble à un sage antique. Comme Socrate, auquel Nietzsche le compare volontiers dans le « *Voyageur et son Ombre* » (3) il possédait le calme, la constance, et son âme sereine faisait « luire en dehors son repos et son aise ». Il voyait les misères et les passions de son temps sans haine et sans angoisse.

Montaigne devait son équilibre à l'art apollinien de la connaissance de soi. Il était peut-être le seul parmi ses contemporains qui soumit sa vie intérieure à une analyse attentive, et se décrivit avec abondance et simplicité. Personne, excepté Socrate, ne sut parler de soi avec tant de clarté, de bonne grâce, et gagner ainsi le cœur de ses lecteurs (4). Le sort de ce sage inspirait à Nietzsche une secrète envie. A l'époque de *Ecce Homo* il croyait sérieusement avoir l'âme française et porter dans son sang la légèreté de Montaigne, sa grâce et son ironie (5). Il faut être Allemand pour commettre de pareilles méprises.

(1) *Par delà le Bien et le Mal*, chap. VIII, Peuples et patries, § 254.

(2) W. X, p. 307, § 73.

(3) *Le Voyageur et son Ombre*, § 86, trad. fr. p. 278.

(4) W. XIV, p. 177, § 346. Il y cite un passage de Doudan sur Montaigne.

(5) *Ecce Homo* : Pourquoi je suis si malin, p. 52.

Nietzsche se pénétrait des idées du vieux moraliste français sur la nature, la vérité et l'homme. Toutefois nous n'admettons pas avec Ch. Andler que l'analyse des concepts et le scepticisme de Montaigne aient eu une influence définitive sur Nietzsche qui, cependant, a trouvé chez lui quelques enseignements précieux, la méfiance des grands mots de vérité, de nature, de volonté et de tous ces symboles à la fois abstraits et mythiques dont regorge la philosophie allemande. Le penseur français estime que la vérité intégrale est inaccessible aux humains. On croit la trouver dans la religion et dans la métaphysique, mais ni l'une ni l'autre ne la renferment. Il vaut mieux étudier quelques petites vérités bien déterminées accessibles à nos sens. Elles suffisent à nous orienter dans la vie et c'est déjà beaucoup de consolider et d'augmenter des connaissances précises. Si nous nous bornions à cette modeste sagesse, nous réaliserions un grand progrès. Les hommes se laissent entraîner par leur désir de tout expliquer et oublient que la nature est une force invisible et incompréhensible. En s'appliquant à éclaircir des mystères impénétrables, ils négligent les connaissances empiriques qui leur fourniraient des indications utiles pour la conduite de la vie, perdent le sens des proportions et la conscience de leurs moyens. Au lieu de dominer l'existence, ils en deviennent les esclaves les plus tourmentés. Avant de se lancer aux escalades périlleuses de l'impossible, ils reculent devant l'effort que leur impose la connaissance de soi pour tomber dans la médiocrité. La coutume et la tradition, dont ils ne se sont pas assez méfiés, ont aggravé cette chute de tout leur poids ; Montaigne s'élève avec indignation contre cette servitude et conseille aux hommes de se défaire « du violent préjudice de la coutume » et de ramener les choses à la vérité et à la raison. Celui, dit-il, qui appliquera cette méthode « *sentira son jugement tout bouleversé et remis pourtant en plus seur état.* » Délivrer l'esprit, le ramener à lui-même, aux seules ressources que lui a données la nature, déterminer les règles d'une vie conforme à la raison, telle est la tâche que Montaigne nous engage à entreprendre.

Il n'a donc point hâte de réformer le monde, il ignore l'impérieux désir de commander au destin et n'a en vue que l'art de bien vivre.

Tout en éprouvant beaucoup de sympathie pour la philosophie du penseur français, Nietzsche, suivant sa pente

naturelle, devait adopter une philosophie tout opposée. Mais au moment où la théorie esthétique de la civilisation ne lui suffisait plus, quand il écrivit la « Pflugschar » qui contient en germe « *Humain, trop humain* », il avait besoin d'entrer en contact avec cet esprit libre, afin de se libérer de lui-même. Et il ne fallait pas moins qu'un Montaigne pour enseigner à Nietzsche, si souvent victime de la passion, la mesure.

A l'influence de Montaigne se rattache celle de *Stendhal*, le seul Français moderne que Nietzsche ait compris.

Il éprouvé d'emblée pour *Stendhal* une vive affection. C'est qu'il rencontre en lui les qualités qu'il apprécie le plus : un caractère indépendant, la haine des préjugés moraux et sociaux, le goût des voyages, des aventures et du risque, le culte de la force, de la volupté et de la joie. A tout cela s'ajoutait la délicatesse du cœur et la pudeur des sentiments. Il adopte pour lui-même la devise aristocratique de *Stendhal* : *Différence engendre haine*, et partage avec lui le désir de n'être aimé et compris que d'une élite.

Stendhal a fortifié en Nietzsche certaines tendances plus ou moins latentes qui n'attendaient qu'un encouragement pour s'affirmer. Au moment où Nietzsche fit connaissance avec l'écrivain français, il se sentait en désaccord avec la philosophie allemande. Il haïssait l'impératif catégorique de Kant et la prétention des philosophes allemands à atteindre la vérité par des subtilités métaphysiques. Il n'avait pas osé s'attaquer à elle directement, sa pensée n'étant pas encore assez ferme.

L'exemple de *Stendhal* qui parle de la philosophie allemande sur un ton ironique et combat ouvertement la superstition du devoir et du bien, comme l'entendent les vulgaires, engagea Nietzsche à rompre avec la tradition kantienne.

Chez l'auteur de « *Le Rouge et le Noir* », Nietzsche trouve un encouragement à critiquer la niaiserie des savants et celle de la société bourgeoise, assoiffée de pouvoir. *Stendhal* l'affermir aussi dans l'idée que l'homme supérieur n'a qu'une alternative : dominer son milieu ou en être écrasé.

Le midi, terre de lumière et de plaisir, avait toujours parlé à l'imagination de Nietzsche ; *Stendhal*, par ses descriptions enthousiastes et ses récits, avive encore cette

(1) Cf. Chap. IX de notre étude : La théorie de la décadence en 1876, et W. XI, Nachbericht, p. 396 sq.

prédilection. Il lui enseigne le plaisir de vivre, lui fait goûter la sobre aisance et la grâce des peuples méridionaux. Aussi Nietzsche ne parlait-il pas pour l'Italie sans les ouvrages de cet observateur curieux et intelligent.

Théorie du bonheur. — Depuis qu'il s'était détaché de Wagner et des théories métaphysiques sur la condition humaine, Nietzsche cherchait une forme nouvelle de bonheur. Celle de Stendhal vint à point. Elle répondait aux exigences les plus intimes de son être et le délivrait de tous les principes gênants proclamant que le bonheur est le plein essor de l'individualité. Grâce à Stendhal, la vie lui apparaît sous un tout autre jour. Il apprend à l'estimer comme une magnifique lutte qui exige le déploiement de toutes nos énergies : intelligence, sensibilité et volonté.

Nietzsche s'approprie cette idée et l'exprime en maint passage de « *Gai Savoir* », de « *Par delà le Bien et le Mal* », de la « *Généalogie de la Morale* » et de la « *Volonté de Puissance* » (1). »

« Le bonheur de ceux qui connaissent augmente la beauté du monde et ensoleille tout ce qui est... » (2).

La sensibilité approfondit et complète le bonheur que l'intelligence nous procure. Mais la sensibilité lucide de Beyle ne ressemble en rien à l'exaltation débridée des romantiques allemands. Nietzsche s'en rend compte et abandonne sans peine le lyrisme tapageur des écrivains contemporains. Dans le *Gai Savoir* et dans *Zarathoustra* il nous exhorte à viriliser la sensibilité.

Mais c'est l'énergie, le vif courage qui plus encore que l'intelligence et la sensibilité embellit la vie et assure notre bonheur. C'est cette énergie qui nous rend forts dans le malheur et fait que nous nous sacrifions sans marchander à une grande œuvre. Cet héroïsme sobre, réfléchi et discret, Nietzsche le glorifie dans les plus beaux passages de *Zarathoustra*. Comme Stendhal, il n'admire pas le courage du sabreur, mais nous enseigne à nous réserver pour un ennemi digne de notre épée.

(1) Parmi ces passages ne signalons que les suivants : *Gai Savoir* : cf. Préface, § 2, p. 8 sq. et le livre IV^e, intitulé : *Sanctus Januarius*. — *Par delà le Bien et le Mal*, chap. II, VII et VIII. — *Généalogie de la morale* : troisième dissertation : que signifient les idéals ascétiques ? § 6. — *Volonté de Puissance* : Livre premier : Le nihilisme européen : II. Pour une critique de la modernité, § 25 sq.

(2) *Aurore* : § 550 : Connaissance et beauté.

Comme son maître français Nietzsche affirmera que les qualités qui étaient notre bonheur nous permettent de pratiquer la justice, seule vertu digne d'une conscience libre. C'est elle aussi qui assurera le bonheur de la société.

La lecture de Stendhal modifie sa conception de l'homme en lui apprenant à tenir compte des impondérables. Il remarqua tout à coup la grossièreté et la naïveté de ses généralisations dans l'« *Origine de la Tragédie* ». Ses yeux s'ouvrent aux nuances, aux caprices et aux surprises des passions, à la beauté du rire et de l'ironie latine et au ridicule du sérieux germanique.

Il est amusant de voir avec quelle docilité l'Allemand solennel se met à l'école du romancier français et accepte sa méthode sans la discuter. Au lieu d'étudier les passions dans la vie, Nietzsche les étudie dans les œuvres de Stendhal et étaye sa psychologie de l'amour sur les anecdotes que lui fournit l'auteur français.

Comme Nietzsche avait tout à apprendre dans le domaine de l'observation psychologique, la lecture des ouvrages de Stendhal lui fut salutaire. C'est une grande chose que de pouvoir dire avec force et clarté ce qui se passe dans le cœur des hommes. De cet enseignement, Nietzsche sort plus averti et plus sûr. Connaissant mieux les caprices, les surprises et les ressorts de la nature humaine, il fonde la philosophie des valeurs futures sur des données plus vraies.

C'est au sujet de la psychologie des peuples que l'influence de Stendhal s'exerce avec le plus de force, peut-être bien parce que son originalité était plus grande dans ce domaine.

Stendhal guérit Nietzsche de son préjugé qu'un peuple peut, à lui seul, réaliser la civilisation parfaite et assumer la mission de renouveler l'Europe. Le but de l'humanité est placé plus haut que le triomphe de telle ou telle race, de telle ou telle civilisation. Tous les peuples doivent contribuer à l'œuvre commune. Chacun d'eux a une mission à remplir. Et la société qui développera harmonieusement les plus belles facultés de l'âme et les exprimera dans ses œuvres, pourra seule guider les autres ; car on n'exerce la maîtrise que par l'universalité de son génie.

Le peuple, incapable de cette maîtrise n'occupera jamais le premier rang ; il sera barbare ou dégénéré, ou l'un et l'autre.

C'est à cette aune que Nietzsche mesure les peuples

d'Europe et l'on peut dire qu'il n'aurait pas pu écrire le chapitre consacré aux « *Peuples et Patries* » dans *Par delà le Bien et le Mal*, s'il ne s'était pénétré de l'observation aiguë de Stendhal, ce voyageur intelligent (1).

Grâce à lui, Nietzsche considère les Allemands avec des yeux tout français, abdiquant ses illusions de jadis, et doutant même de la perfectibilité de sa race. Il leur reconnaît de l'énergie, une sensibilité forte mais trouble, leur reproche d'être dépourvus de cette intelligence qui dirige et canalise les passions. L'Allemagne nous donnera des savants, (pour combien de temps encore?), des ouvriers et des soldats, mais pas un seul esprit conducteur, pas une seule idée qui dépasse son peuple et en représente l'esprit. Cette nation, habituée à l'obéissance, ne saurait jamais régner. Qu'elle renonce donc à l'ambition de marcher en tête de l'Europe.

Chez les Anglais que Nietzsche n'a jamais aimés ni compris, et auxquels il dénie toute puissance intellectuelle et surtout philosophique et toute profondeur d'intuition, il estime la volonté, le sang-froid, l'intelligence des affaires. Comparés à la race latine, les Anglais sont barbares, arriérés, grossiers ; mais ce sont des Barbares sains, navigateurs, colonisateurs et ingénieurs. Ils occuperont une place d'honneur dans la civilisation nouvelle.

Il ne regarde pas la France avec ses propres yeux et la juge, elle aussi, à un point de vue nouveau, mais par trop stendhalien. Après Stendhal, il déclare que la France est supérieure aux nations d'Europe par l'intelligence ; mais elle a cultivé trop exclusivement l'esprit, peu à peu sa sensibilité et même sa volonté s'atrophient. Ainsi elle renie l'héritage du grand siècle, elle n'ose plus être passionnée par peur du ridicule. Si elle ne se ressaisit pas et ne réagit pas contre le venin de scepticisme, elle décherra de sa grandeur, et ne pourra plus jouer son rôle dans l'évolution de l'humanité. Or, à elle, moins qu'à aucune autre il n'est permis de choir dans la médiocrité.

Enfin le prestigieux psychologue révèle à Nietzsche non seulement l'Italie de la Renaissance, mais encore celle de son temps qui se dégageait péniblement d'un esclavage séculaire. Ce sont les Italiens qui portent dans leur sang les aptitudes les plus hautes, et quand la passion les soulève ils dépassent les autres nations. Il ne manque à cette jeune

(1) *Par delà le Bien et le Mal*, chap. VIII, *Peuples et Patries*.

Italie qu'une éducation suffisante de l'intelligence et de la volonté pour qu'elle reprenne la place qui lui est due.

Et, finalement, à la suite de Stendhal, Nietzsche préconise l'éducation mutuelle des nations européennes, afin de créer une base pour l'élite nouvelle, ancêtre et éducatrice du surhumain.

La théorie du beau. — La théorie stendhalienne du beau revêtait pour Nietzsche une signification toute particulière. Elle avait le double mérite de le détacher de la pesante doctrine de Schopenhauer et de lui offrir l'interprétation immoraliste et biologique du beau qu'il incorporera à son nouveau système des valeurs.

Nietzsche adopta les deux principes les plus importants de cette esthétique libre.

1. « *L'œuvre d'art doit toujours répondre à un besoin.* »

Ce principe n'est pas nouveau ; les Grecs anciens et les maîtres de la Renaissance le pratiquaient déjà. Dans les arts mineurs, comme dans le grand art, ils avaient osé être eux-mêmes. Imitons-les. Dépouillons-nous des oripeaux somptueux de l'art romantique, de l'art adolescent et créons des œuvres d'une beauté sobre pour des hommes qui ont l'esprit lucide et l'âme libre.

2. « *Le beau n'est qu'une promesse de bonheur.* »

Nietzsche renonce donc à postuler que l'œuvre d'art nous élève, nous purifie et nous calme. Ne soyons pas si ambitieux ; c'est assez si elle nous rend heureux et nous apprend à considérer le monde d'un regard joyeux. Elle nous fait aimer la vie et stimule notre volonté de puissance. En dispensant le plaisir aux âmes fortes, l'artiste soutient dans sa tâche l'éducateur césarien de la culture. C'est le cas de l'art méridional qui surpasse tous les autres. Il n'y a pas de musique pareille à celle de l'Italie. Stendhal entraîne Nietzsche à aimer les compositions de ces musiciens prodigieux : la simplicité, le naturel, la gaité fine et jusqu'à l'animalité débordante. Seulement Nietzsche, d'un goût plus châtié et plus noble, n'admira pas tout dans l'art méridional, mais rêvera d'une musique plus libre, plus ensoleillée qui dise la splendeur des soirs africains sur laquelle ne planent ni nuages ni pensées.

L'influence que PASCAL a exercée sur Nietzsche diffère beaucoup de celle de Montaigne et de Stendhal. Nous ne pouvons pas même parler d'une influence au sens propre du terme, puisque, loin d'accueillir favorablement les idées de

Pascal, Nietzsche les a combattues avec violence. Pascal est l'adversaire parfait de Nietzsche. Néanmoins, et à cause même de son antagonisme, Pascal fit une forte impression sur l'esprit du philosophe allemand. C'est que, malgré les différences si marquées, une profonde parenté unit les deux penseurs. Ils étaient l'un et l'autre absolus, et puisaient les éléments de leur philosophie dans leur expérience, s'efforçant aussi d'accorder en tout point leur vie avec leur doctrine. Tous deux aimèrent et servirent leur idéal avec passion.

Au point de vue philosophique, ils s'occupent d'un même problème : l'homme, centre de gravitation de leur pensée et de leur réflexion sur Dieu et la nature. Mais, c'est ici qu'éclate la différence qui sépare le chrétien du philosophe athée. Pascal et Nietzsche, pour envisager le même problème, se placent à des points de vue diamétralement opposés ; celui de Pascal est chrétien et rien que chrétien, celui de Nietzsche est philosophique.

Pascal, catholique d'éducation et de tendance, cherchait sous les apparences la signification mystique de la vie. Pour lui, il n'y a qu'une relation cosmique importante ; celle de l'homme avec Dieu. Ce fervent croyant est possédé, tourmenté et façonné par son amour pour Dieu. Dieu est son unique but, son unique passion. Sa personnalité s'abîme en lui. C'est pourquoi elle meurt à elle-même et au monde. Animé de cet amour absolu, Pascal ne peut être qu'indifférent au problème de la civilisation. A ses yeux, les institutions politiques et sociales, les progrès de tout ordre sont choses négligeables. L'activité politique et sociale n'a sa raison d'être que pour autant qu'elle assure la paix extérieure qui permet aux fidèles de se vouer tout entiers à leur idéal de vie intérieure. Le chrétien est donc l'adversaire du réformateur de la culture.

Protestant d'éducation et anti-mystique de tempérament, Nietzsche ne comprend pas l'abandon, la foi d'enfant de Pascal qui accepte tout du Dieu infini. Aussi Nietzsche veut-il expliquer le monde et l'histoire humaine, comme si Dieu n'était pas. Tandis que Pascal réduit l'homme à néant, Nietzsche le divinise. L'homme doit tout à lui-même ; c'est lui qui crée son univers, sa vérité, son destin. Ce n'est pas un Dieu chimérique qu'il doit aimer, mais la terre et l'homme supérieur. Il assurera son immortalité en travaillant à l'édifice de la civilisation.

C'est cette absolue opposition qui rapprochait Nietzsche de Pascal.

Il eût été facile pour Nietzsche de négliger la philosophie pascalienne. Probe, autant que son grand adversaire, il n'aurait pu construire un système de civilisation sans résoudre les problèmes derniers parmi lesquels celui de l'homme et de l'univers est un des plus importants. Mais Nietzsche confondit bientôt le problème de Pascal avec celui de la religion chrétienne. Au lieu d'étudier le christianisme dans la Bible, il l'étudie dans les « Pensées » et quand il croit attaquer la doctrine et la sensibilité chrétiennes, c'est Pascal qu'il atteint (1).

Nietzsche s'attaque d'abord à la personnalité du grand chrétien.

Partant du pôle opposé, il ne comprend pas l'attitude de Pascal devant la vie, et considère la destinée du solitaire de Port-Royal avec amertume et révolte. La religion, affirme-t-il, a corrompu l'esprit et le cœur du grand homme, appelé à épanouir son génie scientifique, à tirer de ses découvertes toutes les conséquences philosophiques qu'elles contenaient et à préparer ainsi la voie aux réformateurs de l'avenir, Pascal, miné par la maladie et les scrupules, s'est effondré devant la croix, a trahi sa vocation, démenti son génie pour se faire chrétien.

Nietzsche s'indigne de ce renoncement, monstrueux à son sens. Libre de choisir entre la libre pensée et la foi, Pascal a étouffé ses doutes légitimes afin de croire. Pascal serait donc devenu chrétien en luttant contre sa propre chair, sa propre conscience intellectuelle et serait mort à la peine. Nietzsche est convaincu que cette issue de la lutte n'était pas nécessaire, il va jusqu'à dire que si Pascal avait vécu plus longtemps il se serait affranchi de ses chaînes et aurait raillé le christianisme dans son âme somptueuse et amère (2).

Cette chute dans la foi chrétienne semblait cependant très instructive à Nietzsche. Ce fut pour lui, le libéré, le sceptique un exemple à ne pas suivre, même si des voix s'élevaient en nous pour nous rappeler à une religion d'amour qui console et qui abêtit. La « Via Crucis » jettera l'esprit libre dans la direction opposée à la « voie du créa-

(1) *Aurore*, § 192. — ... « Pascal le plus grand chrétien dans l'union de la ferveur, de l'esprit et de la loyauté... »

(2) W. XIII, § 800, p. 327.

teur », qui mène l'homme à lui-même, vers sa souveraineté et sa solitude (1).

Puis Nietzsche s'attaque aux idées de Pascal.

Il combat d'abord son idée de l'homme dont découlent toutes les autres.

Désapprouvant d'emblée cette conception mystique de la vie, il repousse le dualisme radical qui sépare l'âme du corps. L'idée, que l'âme humaine serait d'essence divine et par là immortelle, est à ses yeux une funeste présomption, propre à développer dans l'homme un orgueil injustifié, un sentiment de supériorité sur tous les êtres.

Nietzsche juge la « condition terrestre de l'âme » en contradiction avec sa nature véritable. Pourquoi est-il nécessaire qu'elle se développe, qu'elle se perfectionne, puisqu'elle est éternelle? Pourquoi n'est-elle pas immuable? Il est bien fâcheux que ce grand chrétien n'ait pas pu éclaircir ce point.

En outre, Nietzsche estime plus répréhensible encore l'idée que le corps humain, précisément, soit entaché par le péché originel, et que notre chair soit réprouvée en naissant. L'idée du péché originel, fausse et accablante, pèse non seulement sur les générations d'un poids millénaire, mais agit sur nous, puisque, par la chute du premier homme, notre volonté est dépravée jusque dans sa racine. Cette idée du péché, fondement de la conception chrétienne du monde, nous devons la renier, l'arracher de notre pensée. C'est une invention de cet esprit chrétien, subtil, morbide et orgueilleux qui nous trompe sur notre vraie nature et qui, au lieu de porter son fardeau commun de mécontentement et d'imperfection humaine, se compare à Dieu. C'est ainsi que l'homme est devenu sombre et méchant.

Par conséquent, cette doctrine dualiste entraînant une conception hybride, illogique et morbide de l'âme et du corps, est néfaste aux hommes. Non seulement elle est fausse au point de vue biologique et psychologique, mais encore elle a des effets nuisibles, si on l'envisage au point de vue social. Par le fait seul qu'elle met l'homme en conflit avec lui-même, qu'elle brise l'unité de sa personnalité, détruit sa virilité pour le plier sous le joug de la foi, elle lui enlève la possibilité de réaliser un type d'homme supérieur et de se consacrer à l'avènement d'une civilisation nouvelle. Les constructeurs de la société future combat-

(1) *Ainsi parlait Zarathoustra* ; Des Voies du Créateur, p. 86.

tront cette erreur, en donnant à l'homme une vue plus juste des choses et lui rendront par là l'unité, l'intégrité et la confiance en lui-même. Comme Zarathoustra ils enseigneront : Je suis corps tout entier ! L'âme fait un avec le corps. Et le corps créateur s'est forgé un esprit comme une main de sa volonté (1).

II. *La nature.* — En désapprouvant le dualisme de Pascal, Nietzsche rejette la conception que le grand chrétien s'est faite de la nature. Au lieu de découvrir en elle une force universelle et nécessaire, juste et pure en chacune de ses fonctions, — comme les Grecs — Pascal s'efforce de la rapetisser à nos yeux en lui opposant un principe divin et surnaturel. En regard de Dieu, la nature est imbécile, brutale et indigne. C'est qu'elle est en dehors de Dieu et en dessous de Dieu. Et dans l'homme, en particulier, la nature est corrompue par la faute originelle. Ainsi tous les dons naturels, les sens, l'imagination, la volonté et la raison, participent, à des degrés différents, à cette conception universelle.

Or, dans cette attitude agressive envers la nature, Nietzsche découvre non le désir du chrétien de relever l'homme en l'isolant de son entourage, mais bien un dessein morbide d'avilir tous les instincts naturels, de faire injure à notre nature, à toute nature. Ainsi le chrétien dégrade l'homme en lui inculquant la méfiance de ses instincts les plus sains et en lui enlevant toute liberté en face de soi-même. Nous autres, constructeurs de l'avenir, abandonnons cet héritage et, sans tomber cependant dans la ridicule sensiblerie de Rousseau qui nous prêche la « bonne nature », rendons à cette grande force sa beauté, sa dignité et son innocence dans le Bien et dans le Mal ». Nous ne pouvons créer une race saine et dominatrice sans nous rapprocher de cette terre féconde, foyer de toutes les énergies.

III. *La raison et la connaissance.* — La conception pascalienne de la raison et de la connaissance est pour Nietzsche l'occasion d'une critique plus incisive encore.

Il en veut d'abord à la méthode analytique de Pascal. Il y découvre pour commencer une erreur fondamentale. Pascal, dit Nietzsche, exige pour but de la pensée qu'elle parvienne à la vérité intégrale et découvre pour y arriver

(1) Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, Des contempteurs du corps, p. 45-47

une méthode infaillible, ce qui, d'emblée, dépasse les moyens humains. Et comme la raison qui, idéalement, conçoit cet ordre, ne peut l'établir, comme elle se trouve dans l'incapacité de définir tous les termes en géométrie, de résoudre tous les problèmes de la physique et d'établir des principes stables pour notre conduite morale, Pascal condamne la raison au pyrrhonisme et lui fait ainsi un tort irrémédiable (1). Car, affirme Nietzsche, il n'existe pas de vérité absolue. Et si la raison n'y atteint pas, on n'est pas en droit de la condamner et de déprécier les services qu'elle nous rend.

Mais Nietzsche en veut au but de la critique de Pascal, plus qu'à la méthode qu'il a admirée et qu'il a souvent adoptée lui-même.

Ce but est égoïste, dit-il, c'est son plus grave défaut. Pascal ne nous démontre l'insuffisance de nos *moyens* d'arriver à la connaissance que pour mieux établir la nécessité de la foi. Nous avons besoin d'une certitude absolue, d'une vérité parfaite et divine. Tâchons d'y atteindre par n'importe quelle méthode. Et si la raison ne peut nous la donner, récusons-la et embrassons la foi qui nous promet, qui nous assure la certitude. Or, pour Nietzsche, ce désir de paix, de certitude est un signe de lassitude et de faiblesse. Où est la recherche vraiment désintéressée parce qu'elle vise le bien de tous qui n'a en vue que l'avenir de l'espèce et non le salut d'une âme?

Ce sacrifice de l'intelligence, dicté par un désir égoïste et lâche du salut, est criminel non seulement à l'égard de la science, mais encore à l'égard de la vie. Que la raison, au lieu de s'épuiser dans la vaine poursuite d'une vérité inaccessible ou d'abdiquer devant la foi rédemptrice, se mette au service de la vie. Instinct parmi les instincts, elle travaille à conserver et à augmenter la vie. Sans avoir besoin d'accroître le nombre de nos connaissances, d'élucider toutes les lois et tous les axiomes, elle établit un choix judicieux entre les faits connus, et utilise ceux qui sont les plus favo-

(1) Il va de soi que cette opinion de Nietzsche sur le « pyrrhonisme » de Pascal est fausse. Nietzsche n'a pas étudié tout Pascal, ni saisi l'esprit de sa critique. — Sur le doute de Pascal et sa conception de la raison, cf. *Pensées de Pascal*, Nouvelle édition, par LEON BRUNSWICG, Hachette, Paris, 1904. Introduction, III^e partie. Place des Pensées dans l'histoire, p. CIX sq. — Nietzsche fonde son dire sur la parole de Pascal : « Nous n'estimons pas que la philosophie vaille une heure de peine ». Cf. frg. 79 et la note 2 qui s'y rapporte.

rables à la vie. Elle suggère ainsi à notre action une orientation nouvelle et découvre à la volonté de puissance de nouveaux moyens de créer, de conquérir et de dominer. C'est de la vie même, de notre volonté de grandir que jaillit la connaissance et la connaissance qui est au service de la vie compte seule (1).

IV. *La vie éternelle.* — Pascal et Nietzsche aiment et désirent l'éternité, mais ils la conçoivent à un point de vue totalement opposé. Pour le premier, la vie dans l'Au-delà est une certitude et même une certitude redoutable. Impossible à l'homme d'y échapper. Il n'a en face de lui que deux possibilités ! ou un avenir d'éternelles peines ou un avenir de félicités éternelles. La vie terrestre est pour ainsi dire le stade préliminaire de la vie future ; l'âme ne vit qu'en fonction de l'éternité. Coupables de naissance, nous devons redouter cette géhenne possible. Et renonçant au bonheur du monde, adorant Dieu dans les larmes et dans le tremblement, à peine pouvons-nous espérer que Dieu ne nous jugera pas indignes de sa miséricorde.

Nietzsche, aveuglé par sa haine du christianisme, attribue à Pascal cette idée un peu simpliste que le renoncement au monde, la foi et la prière suffisent pour assurer au chrétien une place au ciel. Il en conclut que cette attitude en face de la vie d'ici-bas et de la vie éternelle cache un égoïsme foncier sous les dehors de l'humilité. C'est pour sauver son âme que le chrétien méprise le monde. Il trace un cercle magique autour de cette âme ; tout est pour elle seule : son amour de Dieu, son effort pour se dominer, sa fièvre de perfection, en tout, nous retrouvons l'amour de soi.

Le philosophe immoraliste conçoit la vie éternelle sous un aspect tout opposé. Lui aussi a soif de l'éternité, mais loin de situer la vie éternelle dans un monde transcendant, dans un Au-delà mystérieux, il la place sur terre, parmi les hommes. Aussi n'est-elle pas pour lui une réalité indubitable, mais une promesse donnée aux meilleurs d'entre nous. Il veut qu'elle résulte de notre volonté, de notre confiance dans la vie. Que l'homme se façonne lui-même, à la manière d'un artiste, qu'il rende à ce point son existence grande et riche qu'il puisse la vouloir une quantité innombrable de fois. Que cette pensée prenne force sur nous, qu'elle pèse

(1) Ainsi parlait Zarathoustra, De l'immaculée connaissance, p. 173 sq.

d'un poids formidable sur toutes nos actions et donne à notre vie une suprême confirmation (1).

Notre existence en recevra une valeur définitive. Comme chacune de nos pensées, de nos actions et de nos expériences porte le sceau de l'éternité, le penseur ne visera qu'au développement intégral de sa personnalité ; il répudiera les vertus négatives du renoncement, et donnera libre cours à ses instincts de domination et de conquête, à tous les dons enfin qui lui permettent de retirer de la vie les plus nobles satisfactions. Cet idéal n'est égoïste qu'en apparence. C'est que l'homme élu, selon Nietzsche, ne se développe pas en vue d'un salut exclusivement personnel, il ne prodigue pas son amour à un Dieu chimérique, mais il le consacre à son œuvre sur terre.

La « divine pensée » d'un éternel retour ne porte pas en elle le bonheur et la sécurité, bien au contraire, elle comporte la lutte, le risque et la souffrance. Elle est faite pour l'homme supérieur qui se soucie peu du bonheur ou du malheur ! Comme Zarathoustra, il ne tend qu'à son œuvre.

Cet idéal dynamique d'une vie sans cesse renouvelée est plus désintéressé, nous semble-t-il, que celui du grand chrétien qui n'aspire qu'à un état de béatitude et de paix dans un monde transcendant. Il suppose plus de courage et de force d'âme. En cela, l'idéal de Nietzsche dépasse celui de Pascal.

Ces deux conceptions de la vie éternelle, la chrétienne et l'immoraliste, sont aristocratiques et faites pour des natures d'élite. Mais celle de Pascal convient aux faibles d'élite, à ceux qui renoncent, celle de Nietzsche, à l'élite virile et combative, à ceux qui n'attendent pas la vie éternelle dans la crainte et dans le tremblement, mais qui l'appellent comme la suprême épreuve et la suprême joie : *Car je t aime, ô éternité* (2) !

Et, pour les rattacher à des idéals de race, celui de Pascal est d'origine juive et celui de Nietzsche est hellénique. Il continue Pythagore et Empédocle.

V. *Le Dieu caché*. — Mais c'est la conception pascalienne du Dieu caché qui inspire à notre philosophe la critique la plus âpre. Comme le problème de Dieu le touche aussi

(1) *Le Gai Savoir*, § 341, Le poids formidable.

(2) *Ainsi parlait Zarathoustra* : Les sept sceaux, I, p. 333

bien dans son cœur que dans ses idées, il soumet la conception pascalienne de Dieu à une analyse serrée, et s'applique d'emblée à la démolir de fond en comble.

Le rapport entre Dieu et l'homme, comme Pascal le conçoit dans son esprit et l'éprouve dans son cœur, lui déplaît. Il déteste cette idée, d'origine juive, suivant laquelle Dieu et l'humanité sont absolument séparés et si opposés l'un à l'autre que l'homme est à Dieu ce qu'un valet indigne est à un despote hautain. Cette idée de la bassesse humaine devant Dieu blesse le réformateur de la civilisation. Une conception pareille est indigne de l'homme supérieur et contraire à la nature.

Il attaque la définition que Pascal donne de Dieu (1). Il montre que les divers attributs qui composent l'essence divine sont incompatibles, la toute-puissance et la bonté s'excluent. Si Dieu est bon, il est impuissant. Que fait-il d'ailleurs de son omnipotence en présence de l'universelle injustice? Pourquoi ne peut-il parler aux hommes que par les signes d'un sourd-muet? Un Dieu impuissant serait bien plus digne de notre pitié que de notre adoration, et nous aurions de bonnes raisons pour nous en détacher une fois pour toutes. Admettons cependant que ce Dieu est tout-puissant. Dans ce cas, il est dénué de bonté. Comment peut-il traiter d'une part l'humanité avec insouciance comme si son salut lui était indifférent, et d'autre part menacer les hommes des châtements les plus épouvantables si ceux-ci ne reconnaissent pas la vérité? Peut-on concevoir une injustice plus grande que de déclarer l'homme fautif, parce qu'il est séparé de Dieu? Rien n'atteste mieux la cruauté de ce Jéhova que la parole de Pascal : Il faut que nous naissions coupables ou Dieu serait injuste (2).

C'est une religion monstrueuse et pervertie jusqu'à la moëlle, puisqu'elle oblige à calomnier l'homme pour justifier Dieu. Le Dieu des chrétiens n'est grand que par rapport à une humanité pécheresse. Et, dès que nous supprimons de la théologie chrétienne l'idée du péché, tout l'édifice du Dieu puissant et juste s'écroule.

D'ailleurs ce Dieu n'est pas même de bonne foi. Il exige des créatures les sacrifices les plus grands, mais n'assume aucune responsabilité à leur égard. Il maudit ceux qui ne

(1) *Aurore*, § 91, La bonne foi de Dieu.

(2) Pascal, *Pensées*, éd. Brunsvicg. Section VII, frg. 489, et note 3, p. 392-393.

l'aiment pas et leur marchande les preuves de son amour. Il leur demande raison de leur moindre action et pourtant ne s'efforce jamais d'être précis et véridique dans ses communications avec les hommes.

Par tous ces traits, ce Dieu pascalien prouve bien qu'il est né à une époque primitive de la culture, où les hommes étaient peu exigeants sous le rapport de la véracité et n'exigeaient pas encore de leur Dieu la bonne foi.

Ce Dieu des chrétiens, qui est en même temps celui des Juifs, maintient l'humanité dans un état de « minorité durable », pousse au suicide les intelligences et les volontés les plus fortes, entrave le progrès de la culture et l'élévation du type homme. Cette immense ombre de Dieu nous cache la lumière de l'avenir. Combattons donc le tyran omni-présent, écrasons-le sous le poids de notre mépris, de notre droite raison et de l'ironie. Esprits libres, constructeurs qui luttez isolément, liguez-vous pour cette œuvre de délivrance. Arrachons de notre chair ce cancer Dieu, assainissons le terrain, pour qu'une race libre grandisse. Il faut que Dieu meure, afin que le surhomme vive (1).

Grâce à sa foi chrétienne, sa pensée et sa destinée, Pascal devient l'ennemi de toute culture supérieure. Car l'idéal religieux, conçu comme un idéal absolu, est incompatible avec celui d'une culture parfaite. Certes, Pascal accorde qu'il y ait des hommes qui s'adonnent aux œuvres sociales ; il faut des rois, des juges, des marchands et des savants. Mais ceux-ci, trop absorbés par des intérêts terrestres, ne peuvent pas travailler à leur perfectionnement moral. Leur goût de vivre pour le monde les empêche de vivre pour Dieu. C'est pourquoi ils sont inférieurs aux chrétiens d'élite. C'est vouer à un facile mépris les ouvriers de la culture future au profit de quelques rêveurs orgueilleux.

La conversion de Pascal est un enseignement pour nous. Elle révèle les exigences de la foi chrétienne qui interdit à l'homme toute activité étrangère à son culte pour Dieu et à son salut.

(1) Le temps et la compétence nous font défaut pour montrer en quoi Nietzsche fait erreur dans l'analyse de la nature de Dieu. Nous ne signalerons que le trait suivant. Nietzsche a tort de prétendre que le Dieu de Pascal ne prend sur lui aucune obligation envers l'homme. Il parle à ceux qui méritent de comprendre sa réponse. Il a parlé d'ailleurs par l'Écriture sainte, les prophéties, les miracles et l'exemple des saints, Cf. *Pensées*, éd. Brunswicg, section VIII, fragment 556 sq. et section XIII, frag. 843.

Les expériences intimes. — Les théories biologiques et les doctrines des moralistes français n'auraient pas suffi, à elles seules, à imprimer une direction nouvelle à la pensée de Nietzsche. C'était sa nature qui, surtout, le poussait en avant, en dehors des chemins battus. Ce sont ses expériences intimes qui, en dernier lieu, déterminaient la marche de sa pensée. Sa philosophie reproduit l'histoire de son âme. Nietzsche avait la tendance d'exagérer l'importance des moindres événements, de leur prêter une signification symbolique, fatale. Une rencontre heureuse, la vue d'un paysage ensoleillé le dispose à une confiance illimitée dans la vie, une déception intime amène une crise de désespoir.

Ces expériences les plus décisives furent sa vie nomade, la découverte de l'Engadine et de la mer, la maladie et l'isolement. Nous retrouvons leur trace dans la philosophie du voyageur et du destructeur des Idoles.

I. *La vie nomade.* — La maladie obligea Nietzsche à renoncer à son poste de professeur à l'Université de Bâle. Pendant dix ans de 1879-1889 il voyagea, séjournant tantôt dans la haute Alpe, tantôt au bord de la mer, toujours fuyant devant son mal et cherchant un lieu où il souffrirait moins et où il pourrait travailler en paix.

On peut se demander si l'existence nomade fut pour Nietzsche un avantage ou un malheur. L'opinion de Nietzsche qu'il nous importe surtout de connaître diffère suivant l'humeur du philosophe. Pendant ses premiers séjours en Italie, il ne se lasse pas de vanter son état de « fugitif ». Il éprouve comme un regain de vie : sa santé s'améliore, son courage se raffermir et il se sent plus entreprenant ; des idées l'assaillent en foule, sa pensée se développe avec plus de force. Ses écrits les plus lucides datent de cette époque de 1879-1884. Son style même atteste une aisance que les premiers écrits n'ont pas encore et que les derniers n'auront plus.

Heureux d'échapper enfin à la chaîne professionnelle, il mesure le danger d'une existence routinière :

... « Nous autres hommes modernes nous avons besoin de beaucoup voyager pour sauvegarder la santé de l'esprit : et plus on travaillera, plus aussi on voyagera. C'est donc au voyageur que doivent s'adresser ceux qui travaillent à changer les opinions sur les choses... » (1).

Il essaya une fois de la vie commune avec quelques amis

(1) W. XI, Vorrede du « Reisebuch » : p. 5.

d'élite. C'était en 1876, il passait l'hiver à Sorrente chez Malwida von Meysenbug. Cet essai parut plein de promesses et immédiatement Nietzsche rêva de le refaire sur de plus larges bases. Il voulait fonder une école pour éducateurs, un cloître ou même une université libre, qui serait le foyer d'une culture nouvelle. Il abandonna ce projet, n'aimant pas assez ses amis pour vivre avec eux. Son œuvre absorbait toutes ses forces et devint son unique société. Habitant le plus souvent chez des gens du peuple qu'il approchait peu, mais qu'il observait bien, il se reposa et s'instruisit à leur contact. Il vit combien les hommes du peuple sont peu exigeants ; le soleil, l'air libre, un peu de plaisir, leur modeste travail leur suffit. Le peuple de Gênes, en particulier, lui offrait l'image de celui des métropoles antiques, dont il conserve, de nos jours encore, quelques habitudes. Nietzsche s'ouvrit à la sagesse de Socrate qui savait si bien philosopher sur les faits bons ou mauvais que chaque journée apporte. Il entreprit l'étude des choses les plus proches, (du travail, de la nourriture, des milieux et des loisirs). Les mœurs simples et raisonnables du peuple italien lui parurent si belles qu'il aurait voulu les voir adopter par l'élite future.

Mais cette existence nomade présentait des inconvénients. Nietzsche n'avait plus de chez lui. Nul lieu, nul lien ne le retenait. Les plus beaux sites le lassaient au bout d'un certain temps. Il songea au mariage qui mettrait fin à sa solitude vagabonde, mais il n'inspirait aux femmes qu'il approchait que de l'admiration ou de la pitié. D'ailleurs il se sentait inapte au mariage. Comme il le dit dans « *Humain, trop humain* », les esprits libres sont peu faits pour les affections durables ; pareils « aux oiseaux véridiques » de l'antiquité, ils préfèrent voler seuls.

A certains moments Nietzsche aurait volontiers repris une activité dans quelque université allemande afin d'avoir un travail plus réglé et de pouvoir exercer une influence sur une élite de disciples. Mais l'Université de Leipzig refusa de lui donner la chaire qu'il postulait. On jugea subversives ses idées, et ses amis mêmes, le trouvant étrange, incommode, ne le protégeaient plus. Alors il se détourna de sa patrie, renonça à l'enseignement et s'enferma de plus en plus dans son monde intérieur. De temps en temps, il sortait de la solitude pour aller à la recherche de nouveaux amis qui le quittèrent vite. Dans un moment de désespoir

lucide il s'écria : Malheur à qui n'a plus de patrie ! (*Weh dem, der keine Heimat hat* !) Il n'en avait plus, en effet. Cette misère hâta sa perte (1).

Il nous semble, — pour résumer notre impression — que la vie nomade fut d'abord une bienfaisante délivrance. Mais elle dura trop et augmenta ainsi son inquiétude d'esprit. De stimulant, elle devint entrave à sa pensée. Une existence stable à partir de la quarantaine aurait peut-être donné le calme nécessaire au développement de son génie. C'est possible, mais à quoi bon les suppositions ? Nietzsche portait un démon qui l'empêchait d'agir pour son bien.

Les paysages nouveaux. — Nietzsche découvrit la montagne et la mer. Pendant sept étés il vécut en Engadine, contrée qu'il aimait tant qu'il finit par en dire : Si éloignée de la vie, si métaphysique... l'Engadine, c'est mon paysage ! » Cette vallée alpestre avait en effet tout pour lui plaire : les horizons infinis entre les montagnes rigides et la grâce des printemps fugitifs tout près des glaciers avec des fleurs d'une secrète et ardente beauté.

La montagne nourrissait son génie, fortifiait sa virilité, l'emplissait de son chant. Elle est la demeure de ses prophètes et de ses héros, où ils se recueillent pour descendre ensuite vers les hommes. Ce pays qui éternellement respire la même paix, boit la même lumière et nourrit les mêmes sources lui donna aussi la vision du retour éternel des choses, des astres, des révolutions et des hommes. Nulle terre n'était, comme celle-ci, propre à lui représenter l'apothéose de la vie et la soif de l'éternité.

En hiver, Nietzsche vivait le plus souvent en Italie, à Gênes, Turin et Venise qu'il préférait aux autres villes italiennes. Gênes le conquit d'emblée ; c'est la cité des conquérants qui aimaient le risque, le danger, et ne reconnaissaient d'autre loi que leur fier vouloir. Au port de Gênes, il eut la vision de l'infini, des expéditions lointaines, de l'amour du hasard qui méprise le bonheur et le malheur. Le génie de la cité dit : Conquête, victoire et désir de risques nouveaux.

Il aimait Turin, la ville aristocratique, d'un goût sobre

(1) Cf. *Ecce Homo*, Poésies.

De la pitié ! De la pitié !

Bientôt il va neiger,

Malheur à celui qui n'a point de patrie.

et pur, berceau de la grandeur italienne. C'est là que l'unité de l'Italie s'élabora. Semblable à Rome ressuscitée, elle personnifie la « Volonté de Puissance ».

Mais c'est Venise que Nietzsche aime d'une passion intime. C'est la ville parfaite en laquelle tous les contrastes se fondent, la sociabilité exquise et la solitude, où le présent n'est rien et où le passé et l'avenir sont tout (1).

Venise est la ville où la force s'allie à la beauté. Toute baignée dans un rêve sans saisons, dans une mélodie lointaine, orientale, elle garde toutefois l'empreinte d'une ancienne énergie dominatrice. Son aspect et son histoire nous disent que la grandeur est à la fois un privilège, une destinée et une joie.

Ce n'étaient cependant pas les villes seules qui inspiraient le penseur, mais la nature méridionale : la lumière, la mer, les jardins le long des fleuves. Silencieux, ébloui, il contempla le soir qui descend sur Naples. L'aspect de ce ciel et de cette mer plongés dans un gris et dans un rouge velouté l'inonda d'émotion. Enfin, pour de courts instants, il connut la joie. Comment chercher, creuser, analyser en présence de cette lumière. Essayons non plus de comprendre seulement, mais de vivre comme vécurent ceux qui, dans leur œuvre, ont capté cette joie. Sous ce ciel, Nietzsche crut facile de réaliser l'impossible. Son cœur austère reflurit. Mais il ne savait pas jouir avec simplicité. En vain l'*EGERIE* lui conseillait-elle de cueillir les heures. Désespérément ambitieux, il eût voulu rendre éternelle la joie fugitive. Ce fut en vain qu'il implora : Innocence du midi, accueille-moi (2). L'innocence du midi ne pouvait l'accueillir, car il ne la portait pas en lui.

A ce moment aussi, il ouvrit les yeux à la peinture méridionale. Il s'oublia devant les grands Vénitiens que la joie de vivre a rendus peintres. Sa préférence, cependant, allait à Claude Lorrain. Il avait une profonde sympathie pour le peintre de la lumière qui, venu lui-même du nord, se fit le poète de la grâce auguste du midi. L'art du Lorrain est seul parfait. Ses tableaux sont de la plus haute vérité sans pourtant contenir une trace de réalité. En eux ressuscite

(1) Cf. W. XI, p. 377, § 574. — « Cent profondes solitudes forment ensemble la ville de Venise... C'est là son charme... Serait-ce l'image de la société de l'avenir? »

(2) *Gai Savoir*. Appendice. Chant du prince « Vogelfrei ». Dans le midi. « Unschuld des Südens, nimm mich auf. »

la poésie bucolique des anciens. Sous ces arbres peints, se promenaient les héros et les pâtres de Théocrite et de Virgile. Désormais Nietzsche associa à l'art du Lorrain toutes les beautés précises et pures de ce pays, et les chants qui s'élèvent de cette terre lui semblaient du Claude Lorrain traduit en musique.

Tout au fond, Nietzsche n'aimait pas le midi pour lui-même. La terre d'Italie représente à ses yeux l'Orient mystique, berceau de Dionysos. Et sa nostalgie le poussait vers ce pays fécond en mystères. Aussi rêve-t-il d'une musique si riche en joie « qu'elle aura raison même des brunes filles du désert, » un chant, dit-il, qui nous fasse oublier la vieille Europe nuageuse, humide et mélancolique (1).

Il ne demandait à l'Italie qu'un aliment pour son rêve et cette terre porteuse de marbre, d'épis et de fruits le lui donna avec abondance.

Le plus beau de ce rêve coulait dans son œuvre. Cet amour de la vie pleine de passion et d'innocence, Nietzsche l'incorpore à son idéalisme vitaliste nouveau. La montagne et la mer, ces deux puissances de la terre, inspireront les constructeurs de l'avenir. Toute œuvre future portera l'empreinte de cette énergie que mûrissent le soleil et les grandes brises du large.

La maladie et la solitude. — Laissons de côté médical de son mal ; étudions-en le caractère moral et son influence sur l'œuvre du philosophe (2). La question demande à être

(1) *Ainsi parlait Zarathoustra*, IV^e partie. Parmi les filles du désert, p. 443 sq.

(2) P. J. MÖEBIUS, médecin psychiatre, a soumis le cas de Nietzsche à une étude dont la partie médicale offre un certain intérêt, mais dont la conclusion est fautive et dénote la superficialité, la présomption et le manque de tact psychologique du docteur allemand. D'ailleurs, des auteurs plus intelligents, plus équitables et mieux au courant des méthodes de la psychologie moderne, comme P. BJERRE, *der geniale Wahnsinn*, p. 22 sq. et CARL ALBRECHT BERNOLLI dans *Overbeck und Nietzsche*, t. II, dritter Teil, II, der Zusammenbruch, I. die Bedeutung der Krankheit für das Werk, p. 202 sq. — ont fait justice des opinions de Möebius et expliqué à l'appui d'arguments probants les éléments pathologiques dans les écrits de Nietzsche.

Nous basons nos appréciations surtout sur l'œuvre de Bernoulli — et sur des indications qui nous ont été fournies par des personnes qui ont connu Nietzsche lors de ses fréquents séjours à Sils-Maria, où en 1921, j'ai fait une enquête sur Nietzsche. Tous ceux qui ont gardé le souvenir de Nietzsche se rappellent son extrême variabilité d'humeur et

précisée. En quelle mesure la maladie de Nietzsche agit-elle sur son œuvre entière, et en quelle mesure déforma-t-elle son dernier idéal de la civilisation. Le Nietzsche de l'« *Ecce Homo* » nous donne-t-il même un idéal de civilisation qui ait de la valeur pour nous ?

Quoiqu'on l'ait entouré de beaucoup de mystère, le caractère moral de sa maladie est moins rare que certains ne l'affirment. Nietzsche souffrait dans ses relations avec le monde extérieur. Il ne prenait pas les hommes, les choses, les jours tels qu'ils se présentent. Dans son âme, toute chose se réfractait et jetait une lumière neuve. C'est que son activité mentale était toute tournée vers le dedans ; il était, comme disent les psychologues de nos jours, un *introverti*. Ce goût morbide de la réflexion l'isolait de la société et canalisait ses sentiments et ses idées dans une direction unique. Il le dit nettement dans son « *Ecce Homo* » :

Je n'ai jamais eu besoin d'une intention particulière, mais seulement d'une certaine attente pour entrer volontairement dans un monde de choses supérieures et délicates. C'est là que je me sens chez moi ; ma passion intime s'y sent libérée. (1)

Se sentir à l'aise dans le monde des rêves, s'y trouver même libéré n'est-ce pas le signe même de l'introversion ? C'est pourquoi aussi la vie avec les autres était une lutte pour laquelle il ne se sentait pas armé. Il s'entourait de réserve, d'une cuirasse couvrant sa faiblesse intime et ne se donnait vraiment que lorsqu'il communiait en pensée avec les hommes. Alors, il était éloquent, séduisant même. Ses anciens élèves et amis qui l'avaient entendu disserter sur l'Hellade nouvelle n'oublièrent plus sa parole ardente. Mais dès qu'il était contredit, il souffrait comme un enfant, et devenait intolérant et fanatique, se croyant menacé dans sa vie même. Il traitait les idées comme les hommes. Il attendait de l'art, de la philosophie et de la science, bien au-delà de ce qu'ils peuvent donner. Combien n'a-t-il pas souffert par l'art qui fut son plus grand amour !

Tous les conflits de son existence naquirent de cette opposition entre la vie intellectuelle fortement développée

ses habitudes anormales de vie et de travail, — mais ne se souviennent pas que *Nietzsche ait jamais prononcé une parole qui eut blessé le bon sens*. Notre enquête sur Nietzsche à Sils-Maria sera publiée dans les *Nouvelles littéraires*.

(1) *Ecce Homo*, Pourquoi je suis si sage, 3, p. 27.

et la pauvreté de ses rapports avec le monde. Il est vrai que dans sa jeunesse il lutta contre cette tendance morbide. Avec une bravoure naturelle il s'approchait des hommes tout en sachant qu'il souffrirait à leur contact. Plus tard, il ne résista plus à sa nature. Lorsque Rohde, son ami d'étude le revit après une séparation de dix ans, il le trouva transformé :

« Toute sa personne, dit-il, était empreinte d'une indescriptible étrangeté et m'inquiétait. Il y avait en lui quelque chose que je n'ai jamais connu... Il semblait qu'il sortait d'un pays où personne n'habite. » (1).

Le jugement de Rohde est juste. Les dithyrambes à Dionysos ne venaient-ils pas eux aussi d'un pays où personne n'habite? De là la plainte : « Le désert grandit, malheur à celui qui recèle des déserts ! » — (2) En lui chantait non plus Dionysos, mais le Philoctète abandonné qui ne sait plus tendre l'arc. Cette tendance malade se traduisit dans son œuvre tantôt plus, tantôt moins, mais toujours nous l'y retrouvons.

Il nous semble qu'elle apparaît surtout dans le fait qu'il s'exagérait pour lui et pour la société l'importance de certains états d'âme opposés, entre lesquels son esprit oscillait. N'en relevons que les principaux : la souffrance et la santé, la faiblesse et la virilité, le découragement et la joie débordante.

1. *La souffrance et la santé.* — A partir de l'« Origine de la Tragédie » nous trouvons déjà le thème favori de sa pensée : l'état naturel, primitif de l'homme est la souffrance. La douleur est la première des « Mères » ; c'est elle qui parle dans la sagesse de Silène et c'est elle aussi qui enfanta l'aspiration vers la lumière. Elle inspira les plus beaux chants du mythe grec, les plus belles pensées des maîtres ioniens. Les plus souffrants d'entre les hommes d'élite modernes sont les plus grands, les plus féconds en œuvres, les plus obstinés chercheurs d'idéal. A cette douleur que Nietzsche glorifie en la combattant, il oppose la santé, mais, entendons-nous bien, il ne s'agit pas pour lui d'une santé de Philistin, de ruminant satisfait. Loin de là, la santé, selon Nietzsche, est le prix d'une victoire remportée de haute lutte qui tire sa splendeur de l'effort accompli. Seuls les

(1) Corr. III, Préface, p. XXV.

(2) Ainsi parlait Zarathoustra : IV^e partie. Parmi les filles du désert : 2. p. 444 sq. — « Die Wüste wächst, weh dem, der Wüsten birgt. »

héros guéris sont grands. Les Grecs d'Eschyle furent si admirables parce qu'ils étaient des souffrants guéris. Les hommes supérieurs de notre temps vont à la recherche de la grande santé, de la « santé débordante », de celle « qu'il faut conquérir sans cesse » puisque, sans cesse il faut la sacrifier ». (1)

Nietzsche parle en termes si exaltés de la santé qu'on devine bien qu'il ne la connaît que par le désir. La santé véritable est modeste et banale. Aussi Nietzsche n'a-t-il jamais compris les hommes et les peuples sains, tels que les Romains de la première époque et les Anglo-Saxons de nos jours. S'il avait observé avec plus de tranquillité, il aurait compris que les gens bien portants ne font pas grand cas de leur santé et ne l'apprécient pas comme un bienfait.

2. *La faiblesse et la virilité.* — Nietzsche hait la faiblesse et tous les sentiments qui s'y rattachent. Il hait la pitié et partage cette aversion avec d'autres penseurs souffrants comme Pascal et Spinoza. Comme eux, il vivait en réaction constante contre sa propre faiblesse, et martyrisait son penchant pour la volupté féminine et chrétienne de la soumission. Ces sentiments, dit-il, sont dangereux. Mais, répondrons-nous, ils ne le sont que pour un faible comme lui, car, les vrais forts ne redoutent pas ce poison. L'antipathie de Nietzsche pour les hommes du XVIII^e siècle est caractéristique à cet égard ; il dit tant de mal de leur idéal de fraternité parce qu'il en sentait l'attrait. Nietzsche flétrit Rousseau parce qu'il est son frère en faiblesse, tandis que Gœthe qui était fort aimait l'auteur de la Nouvelle Héloïse.

Ce même penchant explique son culte de la virilité et des hommes qui aiment le danger et le risque. Il admire ceux qui ne craignent rien, pas même le mal qu'ils ont fait et qui, pareils au jeune Siegfried, s'en vont pour connaître ce que c'est que la peur. Parmi les hommes modernes, il voue un culte à Napoléon, l'ennemi de la sensiblerie à la Rousseau et qui a remis en honneur les vertus viriles des antiques et l'art de commander.

Cette admiration pour les dominateurs prouve qu'il leur ressemblait bien peu. Il trouve en eux l'idéal qu'il eût voulu atteindre et auquel il ne parvint jamais. Tout lui manquait pour être un manieur d'hommes comme Napoléon. Il

(1) *Gai Savoir* : La grande Santé, § 382, p. 383.

n'avait pas ces passions fortes et communes qui rapprochaient le général des derniers de ses soldats et l'en faisaient aimer. Il détestait les instincts vulgaires. Zarathoustra n'est pas un homme fort. Il ne commande pas d'instinct comme les puissants le font. C'est un ascète souffrant qui se charge des labeurs d'Héraclès, et sent douloureusement sa responsabilité :

« Celui qui commande, dit-il, porte aussi le poids de ceux qui obéissent et souvent cette charge l'écrase ».

Un homme vraiment fort ne souffrira pas de cette responsabilité. Il l'accepte comme une chose naturelle.

3. *Découragement et exaltation.* — Nietzsche oscillait entre le découragement et l'exaltation de soi. Il se sentait ou supérieur ou inférieur aux autres hommes, mais jamais il ne se crut leur égal. Cela aussi est d'un introverti et provient de ce que ses pensées et ses sentiments n'étaient jamais en accord avec l'ordre nécessaire de la vie. Il ne concevait pas la beauté, la paix et le bonheur d'une existence simple. Il exaltait ou détestait les natures modestes, mais ne savait pas les aimer. Ce déséquilibre eut une forte répercussion sur son œuvre.

Des lecteurs avisés me répondront : Nous comprenons que Nietzsche se soit exalté, surestimé, mais nous n'admettons pas qu'un orgueilleux comme lui ait douté de sa valeur. Le scepticisme, frein des passions, lui a fait défaut. — Ceux qui raisonnent ainsi ont tort et connaissent mal cette nature si complexe et naïve pourtant. En effet, la défiance de soi chez Nietzsche est très réelle, et souvent elle lui était cruelle. Il était sujet à des découragements inquiétants, aggravés par sa crainte de mal faire. Souvent, dans ses lettres, il en fait l'aveu. Dans le « Voyageur et son Ombre » il dit qu'après la déception que Wagner lui avait causé il fut « malade, plus que malade, — fatigué. » Il se caractérise alors comme un pessimiste qui « souvent voulut jeter le manche après la cognée » (1). Plus tard la responsabilité de son combat contre la maladie lui pesa lourdement et au commencement d'« Aurore » il gémit :

... « Le doute me dévore, j'ai tué la loi et j'ai pour la loi l'horreur des vivants pour un cadavre ; à moins d'être au-dessus de la loi, je suis le plus réprouvé de tous » (2).

(1) Cf. *Le Voyageur et son Ombre* : Avant-Propos, § 2, p. 10.

(2) Cf. *Aurore*, § 14, Signification de la folie dans l'histoire de l'humanité, p. 27.

Ce n'est pas là le langage d'un homme qui se sent le droit de fouler aux pieds toutes les sanctions humaines.

A ce sentiment de découragement correspondait celui d'une exaltation et d'une joie sans bornes. Dans les premiers écrits de Nietzsche, cet état se traduit par un naïf orgueil : Je compte sur une marche silencieuse et lente à travers les siècles, (1) dit-il de l'« Origine de la Tragédie ». Le plus souvent son exaltation se présente sous l'enveloppe classique de la joie des épotes dionysiens. Mais plus il avançait en âge et à mesure que sa maladie s'aggravait, le besoin d'une joie effrénée grandissait en lui. Aux moments de découragement succédèrent des instants de plaisir débordant, des heures de plénitude. La vie lui semblait alors un heureux miracle ; et il se sentait prêt aux plus vastes entreprises. En ces moments il éprouvait le besoin de se donner, son cœur bouillonnait large et plein, pareil à un grand fleuve. Il concevait avec une facilité, une abondance qui l'éblouissaient, et l'émouvaient. Cette joie démesurée, Nietzsche la traduit pour la première fois dans quelques beaux aphorismes d'*Aurore* » ; (2) elle s'affirme plus nettement encore dans le quatrième livre du « *Gai Savoir* », intitulé : « Saint Janvier » (3), œuvre d'une convalescence heureuse, hymne à la lumière retrouvée. Elle prend une beauté pathétique dans la quatrième partie du « Zarathoustra », surtout dans la scène de la « Salutation » (4). Dans quelques parties de l'*Antéchrist*, (5) de l'« *Ecce Homo* » et des *Dithyrambes à Dionysos* elle se manifeste d'une façon bruyante, ridicule et forcée. Ce n'est plus la joie communicative du convalescent qui dit : oui à la vie, mais la joie dite euphorique, dépourvue de l'entravé saine qui empêche l'homme de perdre pied dans la réalité.

C'est dans cet état de demi-lucidité que Nietzsche exalte les vices des violents, les fauves blonds, les brigands joyeux. Il se croit capable de donner au monde de nouvelles mesures et une doctrine d'une force telle qu'elle bouleverse les lois et les ordres et il croit marquer du sceau de sa pensée toute l'humanité future.

(1) Cf. Corr. II, 170, Lettre à Rohde du 7 octobre 1869.

(2) Cf. *Aurore* : Livre V, §§ 423, 500, 547, 554, 575.

(3) *Gai Savoir* : Livre IV : Saint-Janvier, p. 231 sq.

(4) *Ainsi parlait Zarathoustra*, IV^e partie, La salutation, p. 403 sq.

(5) *Crépuscule des Idoles* : L'Antéchrist : p. 241 sq. — *Ecce Homo* : voir la préface si juste qu'Henri Albert a donnée à la traduction française de cette œuvre paradoxale, *Ecce Homo*, Introduction, pp. 7-10.

Nous ne pouvons puiser un idéal de la civilisation dans des écrits qui portent la marque de cette demi-folie. Au moment où il se met à enseigner à coups de marteau, Nietzsche n'est plus un constructeur, mais un forcené. Aussi, en donnant un aperçu général de son idéal de la civilisation à la dernière époque de sa pensée, nous ne consulterons ses œuvres qu'avec une extrême prudence. Nous renonçons ainsi à un aspect important de la dernière philosophie de Nietzsche. Mais c'est pour mieux mettre en évidence les parties saines de son système et pour éviter qu'elles ne tombent sous ce verdict : Œuvre de fou !.

A cette occasion nous émettrons quelques réflexions sur le problème qui préoccupe beaucoup d'esprits. Est-ce que les écrits de Nietzsche valent moins par le fait qu'ils présentent des caractères pathologiques. « Que nous vaut la doctrine d'un dément ? — disent beaucoup d'hommes qui se forment vite une opinion, et ils croient ainsi faire justice de Nietzsche (1). Une telle appréciation nous semble superficielle. Plutôt que de trancher ainsi le débat, il nous paraît indiqué de juger les philosophes différemment suivant le caractère et le sujet de leur recherche. Il nous semble juste qu'un philosophe mathématicien ne fasse pas entrer dans ses conclusions ses expériences personnelles. Un philosophe, par contre, qui réfléchit sur la nature même de l'esprit et de l'âme, sur la condition humaine en général, ne peut pas, en pensant, faire abstraction de sa personnalité. Ses expériences prennent place dans son système et y ont plein droit, à cette condition toutefois d'être accessibles à l'intelligence de tous, de revêtir une signification sociale.

(1) Dans l'étude que nous venons de citer, MOEBIUS conclut sommairement (p. 190 sq) que les écrits de Nietzsche publiés après 1881, n'ont plus aucune valeur philosophique et à peine un mérite littéraire. Le médecin patriote allemand compte comme autant de preuves de folie les attaques de Nietzsche contre l'Allemagne et contre Wagner. Ce jugement est par trop simpliste et pédant. Contrairement à Moebius nous affirmons que l'évolution de Nietzsche atteste des phases de santé et de maladie qui alternent. *Le Voyageur et son Ombre*, publié en 1880 atteste plus de traits morbides que le *Gai Savoir*, paru en 1882 et les parties I et II de *Also sprach Zarathoustra*, parues en 1883 ainsi que la partie III de la même œuvre, parue en 1884, — et enfin ce beau livre qu'est *Par delà le Bien et le Mal* qui a été publié en 1887, tandis que la IV^e partie de *Also sprach Zarathoustra* montre bien les progrès du mal.

L'appréciation de Moebius n'est juste que pour les tout derniers écrits de Nietzsche qui trahissent le fanatisme et une souffrance morale poussée au paroxysme.

A l'exception des derniers fragments, les écrits de Nietzsche satisfont à cette condition. Et il nous semble que c'est précisément parce qu'il a fait entrer dans son système sa souffrance et son inquiétude que Nietzsche est un penseur représentatif de notre époque et qu'il enrichit la philosophie moderne d'une expérience morale et intellectuelle neuve et féconde. Le fait déjà que l'aspect morbide de son système, son enthousiasme et ses angoisses, sa haine de la décadence passionnent les esprits, prouve à quel point Nietzsche nous tient de près, à quel point aussi en réagissant contre lui nous réagissons contre nous-mêmes. Son malheur et son espérance sont nôtres. Il est donc permis de compter son œuvre parmi celles des pilotes de la pensée moderne, comme l'œuvre de Pascal, de Spinoza qui furent des malades et dont l'œuvre porte la trace de la souffrance.

CHAPITRE XII

L'idéal de la civilisation modèle dans la phase positiviste

§ 1. — Introduction

A l'époque positiviste de sa pensée, Nietzsche élaborait une conception nouvelle de la civilisation, qui n'a de commun avec celle de la première époque que l'aspiration vers une humanité supérieure. À première vue, cette nouvelle doctrine donne l'impression d'un manque d'unité et de cohésion parce que son effort se disperse en de nombreuses directions : critique de l'art, de la philosophie, de la religion, de la vie politique et des mœurs. Mais un examen plus attentif nous permet de retrouver, sous les digressions, les principes importants qui ont guidé le philosophe dans ses recherches.

Voici en quelques lignes les caractères généraux de cette conception.

I. Cette théorie nouvelle est anti-romantique. — Tandis que dans sa première philosophie Nietzsche avait vu dans le pessimisme romantique comme le symbole d'une force supérieure de la pensée, d'une plénitude victorieuse de la vie, il n'y découvre plus qu'un appauvrissement de la vie et une fièvre morbide qui se donne les airs d'une force surabondante. Les poètes et les philosophes romantiques sont donc incapables de donner dans leur œuvre une apothéose de la vie. Par conséquent, ils ne peuvent inaugurer une culture nouvelle. Il importe pour nous de bien connaître les défauts et les faiblesses du romantisme et de le dépasser en tout. Nietzsche résume ses attaques contre le

pessimisme esthétique dans cette devise : *cave musicam* ! (1) — ce qui signifie : Garde-toi de la musique romantique et de tout ce qui s'y rattache ! — et dès lors, Nietzsche oppose au goût romantique en art et en philosophie un culte nouveau de la pureté et de la noblesse classique. Son étude nouvelle et approfondie de Goethe et des moralistes français fortifie en lui cette tendance.

II. Cette doctrine est anti-pessimiste. — Le pessimisme, constate Nietzsche, n'est pas une attitude philosophique douée d'une valeur en soi. C'est une attitude devant la vie qui résulte de la théorie romantique, de l'irrationalisme, du culte de l'instinct et du sentiment. A celui qui nie la raison, le monde semble en proie à la passion et à l'instinct. Mais dès qu'on rejette les fondements philosophiques du romantisme, le pessimisme « volontariste » n'a plus aucune raison d'être. C'est que, au point de vue de la philosophie pragmatique, nous ne pouvons, logiquement, être pessimistes ou optimistes, puisqu'il n'existe pas pour nous de vérité impersonnelle, universelle et nécessaire, ni un bien ni un mal absolus. Pratiquement cependant, le penseur qui crée des valeurs et construit la civilisation, est toujours optimiste, puisqu'il admet la nécessité de l'action.

III. Cette conception de la philosophie est intellectualiste (2). — Nietzsche rend à l'intelligence la place qui lui revient. Il reconnaît surtout qu'elle est créatrice au même titre que l'imagination. Une méthode scientifique rigoureuse, un raisonnement logique bien conduit nous ouvre des perspectives sur le monde et nous permet de faire des découvertes qu'on ne ferait à l'aide d'aucune autre faculté. Trop influencé par les rationalistes français et par les données de la science, Nietzsche en arriva même à s'exagérer la valeur créatrice de l'intelligence, comme autrefois il s'était exagéré celle de l'intuition.

Partant de ce point de vue intellectualiste, Nietzsche put mieux apprécier les fonctions civilisatrices. Dans sa première doctrine de la civilisation, il avait beaucoup surfait la valeur des fonctions psychiques spontanées et n'avait tenu presque aucun compte de l'automatisme psychique. Maintenant, il en découvre peu à peu le rôle éminent,

(1) *Le Voyageur et son Ombre*, Avant-propos, § 3, p. 12.

(2) Nous avons largement tiré profit de l'œuvre remarquable de CH. ANDLER, *Nietzsche et le transformisme intellectuel*.

et étudie l'influence des mœurs sur les sciences, les arts et la philosophie ; de même il considère désormais sous un jour plus vrai l'influence sociale des disciplines intellectuelles. Bien que très préoccupé de problèmes biologiques, Nietzsche n'est pas devenu matérialiste, comme ses amis le prétendaient alors (1). Tout en accordant une importance capitale aux questions physiologiques, et en s'affirmant hautement « anti-idéaliste », il demeure au fond attaché à l'idéal le plus élevé. Il dit dans une notice posthume : « Il est nécessaire que je m'assimile tout le positivisme, afin de pouvoir tout de même rester l'apôtre de l'idéal » (2).

IV. Cet idéal est démocratique. — Nietzsche fut démocrate au point de préconiser des droits égaux pour tous. Plus équitable que jadis, il admit l'évolution sociale actuelle comme une nécessité, reconnaissant aux hommes du peuple le droit de s'émanciper, « *de faire leur propre bonheur et leur propre malheur.* » Et, considérant l'intelligence comme l'apanage d'une humanité supérieure, il eût voulu en faire le critère des valeurs sociales. A cet effet, il conseille un échange entre les castes sociales actuelles. Les familles moins intelligentes du rang le plus élevé seront ravalées à un rang inférieur, tandis que les hommes les plus doués monteront à un rang supérieur. Et naturellement, Nietzsche reprend le rêve de Platon et de Renan de confier le gouvernement de l'État aux esprits les plus éclairés. En obéissant aux principes intellectualistes, les plus hardis projets de réforme civilisatrice seront d'une réalisation facile.

V. Cet idéal a encore un aspect biologique. — Nietzsche pense que c'est l'intelligence qui nous rend capables de nous adapter à la vie, il estime que les races les plus intelligentes, auront la plus grande chance de survie et de domination. La science, en même temps qu'elle nous aide dans notre grande œuvre critique, nous fournit aussi les principes d'une sélection artificielle à opérer dans notre race. Et, comme nous le verrons plus loin, le principe biologique joue dans la nouvelle doctrine un rôle prépondérant. Nietzsche finira même, bon gré malgré, par l'opposer au

(1) Cf. Corr. II, p. 544, la lettre d'Erwin Rohde, datée du 16 juin 1878, dans laquelle il reproche à Nietzsche en ces termes son changement d'attitude : Peut-on ainsi se dépouiller de son âme pour en revêtir une autre ? Au lieu d'être Nietzsche se faire Rée ?

(2) Cf. W. XI, Nachbericht, p. 399 : Nötig, den ganzen Positivismus in mich aufzunehmen, um dennoch Traeger des Idealismus zu sein.

principe intellectualiste des valeurs, puisque notre philosophe ne manquera pas de reconnaître que l'intelligence n'est pas l'unique principe de sélection et d'adaptation : la passion et la vigueur physiques sont tout aussi importantes qu'elle.

VI. Enfin, cet idéal nouveau est épicurien. — C'est là son aspect le plus saillant et le plus beau. Toutes les tendances de Nietzsche anti-romantique, antichrétienne, rationaliste et biologique se fondent dans son épicurisme. En effet, notre philosophe se rattache étroitement au sage antique. Comme lui, il conçoit une théorie nouvelle de la connaissance et en fait la base d'une éthique nouvelle. Il étudie la nature pour connaître la « grande Raison » des organismes, surtout pour nous détacher des erreurs tyranniques du passé et pour atteindre au bonheur par le savoir. La sagesse d'Épicure, rationnelle et morale, remplacera désormais la sagesse tragique et intuitive des hylozoïstes antiques. Elle sera pour nous un réconfort et un enseignement, nous apprendra à moins craindre, à moins souffrir, et à comprendre davantage. Elle créera enfin un art à la fois héroïque et charmant dont la sérénité sera un délassement pour le chercheur, une nouvelle Arcadie.

Ce dernier caractère de la philosophie positiviste de Nietzsche montre une fois de plus la fascination qu'exerçait sur lui la philosophie de l'antiquité. Dès cette époque, il accorde une valeur absolue au caractère apollinien des Grecs, auquel il n'ajoute ni n'oppose plus la passion dionysiaque. Il manifesterait une admiration contenue pour l'amour hellénique des formes, des sons et des paroles et cet art d'adorer « tout l'Olympe des apparences ». Mais parmi les Grecs, sa préférence va désormais aux esprits fermes et clairs à Thucydide, à Socrate et à Épicure.

§ 2. — Les fondements du système

Les fondements de ce nouveau système comme ceux de la première philosophie, sont d'ordre psychologique. Décou par la psychologie des romantiques, Nietzsche cherche pour sa conception du monde une assise plus solide. A la doctrine de l'illusion et du vouloir succède celle de la raison. C'est là le pivot de sa nouvelle conception du monde : la raison est l'instrument propre à mesurer les valeurs ; elle

est l'idée-force qui organise l'univers. Dans un de ses aphorismes posthumes, d'« *Aurore* » Nietzsche affirme :

C'est l'intelligence et non pas la sensibilité qui fait l'essence des choses ; la sensibilité n'est qu'un hasard dans l'histoire des tendances intellectuelles et ne présente rien de nouveau en elle-même. » (1).

L'imagination n'est pas une faculté supérieure de l'homme. C'est une fonction organique qui, collaborant avec nos sens, remplit pour ainsi dire les lacunes de la perception. Elle n'est pas même l'organisme le plus noble, mais se trompe souvent et nous procure une connaissance superficielle et souvent fausse de notre milieu. Par sa nature, elle n'est pas différente de la raison, mais c'est une raison grossière qui, peu à peu, s'affine et acquiert de nouvelles qualités ; celles de distinguer et de juger. Née ainsi de l'imagination par un procédé de sélection et d'éducation, la raison n'est rien d'autre qu'une imagination instruite par de douloureuses expériences, grâce à une vue, une ouïe et une mémoire toujours plus affinées. (2)

Nos instincts eux-mêmes, pénétrés d'intelligence et de mémoire aident la raison à s'emparer du réel.

La raison, en mettant la clarté dans le flux et le reflux des instincts, nous fournit le moyen de nous connaître nous-mêmes. Malheureusement, notre langage, trop grossier, est inapte à exprimer les mouvements de notre vie intérieure. Nous n'avons de mots que pour les états extrêmes la colère, la joie, la tristesse et le calme. C'est en se servant de ces termes, instruments primitifs de notre raison que nous nous jugeons et nous nous trompons habituellement sur nous-mêmes. C'est pourquoi aussi la philosophie progresse si lentement :

Nous ne sommes pas ce que nous semblons être dans les états d'âme dont nous avons conscience et que nous dépeignons par des paroles louangeuses ou répréhensives ; d'après ces explosions grossières qui seules nous sont connues, nous nous méprenons sur nous-mêmes ; nous tirons des conclusions en jugeant d'une matière où les exceptions l'emportent sur la règle ; nous déchiffrons mal ce grimoire de notre moi qui nous semble des plus clairs (3).

(1) *Aurore*, W. XI, p. 188, § 82.

(2) Fragments du temps de l'*Aurore*, W. XI, p. 279, § 308... « Ver-nunft ist eine Phantasie, welche durch Schaden klug geworden ist, vermöge des zunehmenden besseren Sehens, Hörens und Sich-Erinnerns. »

(3) *Aurore*, §§ 115 et 119.

Puisque Nietzsche voit désormais dans l'intelligence la fonction principale de notre nature, comment s'explique-t-il le vouloir ? Ce ne peut plus être une force élémentaire et irréductible, car il est dérivé et mêlé de raisonnements. C'est une fonction psychique compliquée qui, parce qu'elle échappe à notre connaissance, reste incompréhensible. Et même, il est faux de prétendre qu'il y a en nous un seul vouloir agissant à la manière d'une poussée vitale unique et entière ; la vérité est que nous renfermons un grand nombre de centres volontaires et d'instincts dont le jeu nous est inconnu et que nous interprétons conformément à notre logique :

« Nos évaluations et nos jugements moraux, dit-il, ne sont que des images et des fantaisies, cachant un processus physiologique que nous ignorons, une espèce de langage usuel pour désigner certaines excitations nerveuses... tout ce que nous appelons conscience n'est en somme que le commentaire plus ou moins fantaisiste d'un texte inconnu, peut-être inconnaissable, mais que nous ressentons » (1).

Nietzsche n'analyse pas la formation de ce vouloir en détail, ni d'après une méthode scientifique, comme nous serions en droit de l'attendre, mais sous l'influence des idées lamarckiennes, il se contente d'affirmer que, parmi les instincts, c'est celui qui possède la plus forte capacité d'adaptation au milieu.

La douleur qui, dans le premier système de Nietzsche était d'une importance capitale pour le développement de l'homme supérieur, perd son rang de principe fondamental dans la philosophie positiviste. Bien plus, elle sera supprimée de notre vie, dès que nous posséderons une connaissance exacte de nous-mêmes. Nous ne dirons plus qu'elle est la pierre angulaire sur laquelle l'humanité fonde sa conception du monde. Replacée à son véritable rang qui est accessoire, elle n'obscurcira plus notre horizon intellectuel et moral. Le philosophe de l'avenir, plus averti que ses prédécesseurs, professera une philosophie sereine où douleur et misère ne seront plus rien en regard de la joie de comprendre. Nietzsche adopte, dès lors, le principe de Spinoza : Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intellegere.

Quant à l'illusion vitale, elle aussi n'est permise qu'aux hommes qui ne peuvent vivre sans illusions. Mais elle n'est plus fournie par la croyance au libre arbitre. Les

(1) *Aurore*, § 119.

philosophes qui ont reconnu que toute action humaine est déterminée par des causes extérieures, trouveront dans la recherche de la vérité des raisons suffisantes de vivre.

§ 3. — Les forces civilisatrices.

Cette évaluation nouvelle des fonctions psychiques conduit Nietzsche à apprécier autrement les forces civilisatrices.

De même que la raison joue le premier rôle dans son nouveau système psychologique, la philosophie rationnelle, basée sur les sciences positives, occupe le premier rang dans sa doctrine. Il voit en elle le moyen de progrès le plus efficace et c'est elle désormais, et non l'art et la religion, qui élèvera l'humanité au-dessus d'elle-même. L'art, destiné à glorifier le sage et à répandre la joie dans le monde, devient un but. La religion, parce qu'irrationnelle et trop souvent ennemie de la raison, n'aura aucune prise sur l'élite nouvelle et sera supplantée par le culte de la liberté. L'État n'est digne d'exister que lorsqu'il revêt une forme et met en pratique une loi qui satisfont la raison. Pour assurer à la civilisation une valeur durable, il faut le concours d'esprits éclairés et fermes.

Ces quelques idées générales sur la philosophie positiviste nous permettent de voir comment la nouvelle doctrine de Nietzsche s'oppose à l'ancienne et en quels points elle la confirme. Quant aux grands courants de la pensée humaine, il importe de les étudier à part.

1. *La philosophie.* — Elle a une fonction éducative comme dans le premier système. Mais Nietzsche change sa méthode et rejette toute métaphysique ainsi que toute connaissance intuitive pour recommander dans l'étude de l'âme et de la nature humaine l'unique emploi de la raison. Les termes généraux, « monde », « Dieu », « chose en soi », « apparence », sont des constructions imaginaires et ne correspondent à aucune réalité. Ce sont la passion, l'erreur et la duperie, ce sont les pires méthodes de connaissance qui nous ont enseigné à y croire. Une analyse sagace de nos moyens de connaissance et des concepts fondamentaux détruira la métaphysique que nous remplacerons par une explication logique, historique et physique du monde.

Dans ce but, le philosophe se livrera à des recherches minutieuses et particulières et tâchera de saisir la vérité

dans les faits particuliers, les seuls qui lui soient accessibles. Après avoir revisé toutes les données de la science empirique et résolu les problèmes soulevés par les expériences nouvelles, il établira par de minutieux travaux les vérités particulières et partielles, d'où il lui sera possible de tirer des conclusions générales, c'est-à-dire, la vérité universelle. Mais ce travail de généralisation extrêmement délicat risque d'être entaché d'erreur. Nos facultés, loin de nous offrir les instruments sûrs et transcendants qu'il faudrait pour établir des comparaisons, des jugements équitables, nous trompent ; notre raisonnement est influencé par l'ensemble de nos sensations, de nos sentiments, de nos désirs et, sans que nous puissions nous en apercevoir, c'est une sympathie, un intérêt qui nous jette vers une conclusion ; nous ne résolvons pas le problème à la manière d'un joueur d'échec et n'aboutissons qu'à une vérité relative, ne pouvant s'appliquer à tous les cas et à toutes les circonstances, si bien que nous recommençons toujours l'œuvre du passé et que chaque génération nouvelle cherche sa propre vérité.

La recherche scientifique est une aventure nécessaire, mais risquée. Nietzsche s'en rend compte et envisage non sans crainte le déséquilibre moral et social que causerait l'avènement d'une philosophie rationnelle. Il est si peu sûr que les hommes soient faits pour la vérité souveraine, supérieure à leurs passions et à leurs habitudes morales, qu'il ne dissimule pas son inquiétude. D'une part, il sait que les vérités nouvelles ne peuvent jamais être aussi bienfaisantes que les erreurs anciennes. Le philosophe n'est pas en possession d'un corps de doctrine capable de remplacer la religion. Et pourtant, comme le croyant, il a besoin de consolation et désire le salut. Puisque le dogme chrétien ne le lui donne pas, il aura recours à des livres d'une sereine désolation et répétera les vers immortels d'Horace :

*quid aeternis minorem
consiliis animum fatigas?*

D'autre part, Nietzsche affirme que l'utilité de la recherche absolue contrebalance les souffrances du penseur :

« L'utilité que comporte la recherche absolue de la vérité est sans cesse démontrée de cent façons différentes, si bien qu'il faut sans hésitation faire bon marché du dommage minime et accidentel que cette recherche occasionnerait à quelques individus » (1).

(1) *Opinions et sentences mêlées*, § 13.

Et plus tard il affirme que :

« L'inquiétude de la découverte et de la divination a pour nous autant de charme et nous est devenue tout aussi indispensable que l'amour l'est pour un malheureux soupirant » (1).

Qui est-ce qui doute que cet amour de la connaissance, une fois répandu partout, n'exercera une forte action sociale et ne facilitera un progrès que des sociétés dont l'existence était fondée sur des croyances universelles, n'avaient pu atteindre? Quel chemin les hommes n'auraient-ils pas parcouru, s'ils consentaient à examiner sans parti pris les croyances auxquelles ils sont attachés depuis des temps immémoriaux !

« Quel aspect paisible aurait pris l'histoire de l'humanité ! Combien eût été plus grand le nombre de ses connaissances. Toutes ces scènes cruelles qu'offre la persécution des hérétiques eussent été épargnées (2). »

Arriverons-nous à cette largeur d'idées? Jamais peut-être, Nous avons encore dans nos veines le fanatisme des aïeux, et notre nature, asservie aux coutumes, se montre réfractaire aux grands efforts de l'intelligence. Mais, lors même qu'il nous serait défendu de parvenir au terme, nous pourrions au moins en approcher. C'est possible, donc, c'est nécessaire, conclut l'impérieux penseur. Aussitôt il légifère et trace aux hommes d'élite une ligne de conduite ; c'est la doctrine de la liberté d'esprit.

II. La morale de l'esprit libre. — Le philosophe nouveau, que Nietzsche appelle « esprit libre » « Freigeist », adopte en face de la vie une attitude conforme aux principes du rationalisme scientifique.

Le philosophe est un savant. Il se spécialise dans une des branches de la science et donne une importance capitale à la méthode, discipline utile pour le préserver des enthousiasmes dont les dilettantes sont coutumiers. Nietzsche recommande avant tout l'étude de l'histoire, la science, riche en enseignements de « l'expérience humaine à travers les siècles ».

« Retourne en arrière, marche à ton tour sur les traces de l'humanité dans son long et douloureux voyage à travers le désert du passé, alors tu sauras mieux dans quelle direction l'humanité future n'osera plus s'engager... » (3)

(1) *Aurore*, § 429.

(2) *Humain, trop humain*, § 630.

(3) *Humain, trop humain*, § 292.

L'esprit libre n'accepte pas sans examen sévère les concepts philosophiques et se défie des mots qui sont une source d'erreurs ; ces mots nés de l'imagination, de nos perceptions déformées par nos sens, ne contiennent aucun rapport logique avec la réalité. Nietzsche pressent une réforme du langage dont il faut éliminer tous les termes obscurs ou faux pour ne garder que ceux qui expriment un concept absolument clair.

La valeur logique des mots ainsi établie nous fournira le critère de leur valeur morale. Un principe qui ne résiste pas à un examen basé sur la logique doit cesser d'influencer notre attitude en face de la vie. Cette conclusion est très importante, car Nietzsche attribue la situation précaire de la pensée moderne au pouvoir subjectif de certains termes, fidèlement répétés par les moralistes et les philosophes, tels que Dieu, providence, cause, effet, but, etc.

L'esprit libre montrera l'absurdité de leur prestige et obligera les hommes à secouer leur inertie. La découverte de la vérité est à ce prix.

L'esprit libre et scientifique rejettera le finalisme. L'étude de la nature lui a prouvé que la vie et le cours du monde n'ont pas de but. La nature gaspille la force et la matière. Et si ses efforts aboutissent, c'est grâce au hasard. Les Grecs qui appelaient Moira ce « royaume des impondérables et de la sublime et éternelle étroitesse d'esprit », étaient sages. A notre tour, nous appellerons les choses par leur nom sans imputer la responsabilité des événements à quelque divinité mythologique.

L'esprit libre connaît donc la valeur de l'existence humaine. L'homme n'est pas un être à part, dans la nature, comme le prétendent les moralistes chrétiens, Pascal par exemple. En face de l'univers il n'est qu'un grain de sable coulant dans la mer. Conscient de notre petitesse, nous adopterons la noble indifférence d'Épicure et des philosophes français de l'ancien régime, qui promenaient sur le monde un regard de mépris indulgent. Notre devise sera : que m'importe (*Was liegt an mir !*)

Désillusionnés sur la valeur de la vie, nous pourrions juger les choses objectivement. Au rebours des romantiques nous nous effacerons devant notre œuvre ; alors il y aura place pour la vérité. C'est conformément à cet idéal de liberté que Nietzsche juge les grands hommes du passé. Pour lui, un Schopenhauer, tyrannisé par son tempéra-

ment, n'est pas grand, mais Platon, Spinoza, Goëthe chez qui l'esprit paraît indépendant du caractère

« ont de regard pur qui purifie toute chose, un regard qui ne semble émaner ni de leur caractère ni de leur tempérament, mais s'en est libéré et se trouve le plus souvent avec eux en une certaine contradiction, un regard qui considère le monde comme il regarderait un dieu, un dieu qu'il aimerait. » (1)

Mais ce n'est pas d'un coup que les hommes atteignent à cette clarté d'esprit, car, dit-il, il y a une préparation et un apprentissage et celui qui a vraiment de la chance, trouve à temps un maître de la vision pure... (2).

Nietzsche, en effet, a eu la chance de trouver des maîtres qui lui ont révélé une vision plus libre de l'univers, et sa nouvelle orientation philosophique en est née.

Ferme et tolérant, sceptique aussi l'esprit libre est toujours prêt à reviser ses principes et pousse son scepticisme jusqu'à les mettre en doute. Il se moque des fanatiques et des esprits étroits, mais encourage tous ceux qui font un effort sincère vers la vérité.

La liberté de la recherche vaut mieux que tout, mieux que les plus beaux résultats auxquels elle aboutit parfois. Elle est si belle que si nous refusons de monter au bûcher pour notre vérité, nous nous laisserions brûler pour la liberté d'adopter une idée et d'en changer quand bon nous semble. Et lors même que la connaissance nous porterait malheur personnellement et à l'humanité en général, nous n'y renoncerions pas. Plutôt que de reculer, nous préférierions avancer même s'il nous en coûtait la vie.

On peut définir d'un seul mot l'idéal moral auquel aspire le philosophe : c'est la justice. La recherche de la vérité n'a tout son mérite que si elle rend les hommes plus justes. Le génie de la justice est égal sinon supérieur à quelque génie que ce soit, philosophique, artistique ou politique.

A l'école de la liberté d'esprit, le philosophe apprendra à être brave en face de l'ennemi le plus redoutable : la

(1) *Aurore*, § 497. *Le regard purifiant*. Le passage, très difficile à traduire est conçu en allemand dans ces termes : Die Andern... haben das reine reinmachende Auge, das nicht aus ihrem Temperament und Charakter gewachsen scheint, sondern frei von ihnen und meist in einem gewissen Widerspruch gegen sie auf die Welt wie auf einen Gott blickt und diesen Gott liebt.

(2) *Ibid.*

douleur, qui, véritable Circé, lui insuffle des sentiments lâches et indignes d'un esprit souverain. On ne peut pas toujours la chasser, mais on peut la dominer en l'acceptant comme une nécessité. C'était l'attitude d'Épicure qui regardait la douleur comme négligeable.

La tâche de l'esprit libre n'est pas seulement une recherche austère, une lutte sans trêve contre l'inertie et la sottise, mais c'est une source de la pure joie de connaître.

... « Quant ton regard sera assez pénétrant pour distinguer le fond dans le sombre puits de ton être et de tes connaissances, les astres lointains des civilisations futures seront peut-être visibles pour tous dans ce miroir. Penses-tu qu'une vie avec un tel but serait trop pénible, trop dénuée d'agrément? Dans ce cas, tu n'auras pas su comprendre qu'il n'existe pas de miel plus doux que celui de la connaissance... » (1)

Et il termine ainsi :

... « La même vie qui trouve son terme dans la vieillesse l'a aussi dans la sagesse... Alors... Ce n'est pas maintenant le moment et l'occasion de nous fâcher, parce que les brumes de la mort approchent... Vers la lumière, ton dernier mouvement — ton dernier cri — un cri d'allégresse vers la connaissance. »

Jamais Nietzsche ne s'est senti si parfaitement en communion d'esprit et d'âme avec les sages de la Grèce, Socrate et Épicure. La morale de l'esprit libre est bien la morale d'Épicure et de Montaigne transposée sur un terrain plus vaste et enrichie de l'expérience variée et nuancée de l'âme moderne. Nietzsche aurait pu adopter telle quelle la maxime d'Épicure :

... Un esprit noble se consacre entièrement à la sagesse et à l'amitié, deux biens, dont l'un est mortel, l'autre immortel.

Comparons, pour terminer, l'idéal de l'esprit libre à celui du philosophe artiste et législateur du premier système. La différence, au premier abord, semble assez grande, mais, en réalité, elle réside dans la forme et la méthode et n'est pas dans le fond. Le but est toujours le même : ennoblir l'humanité. Dans sa phase positiviste, Nietzsche pense, et avec raison, que la méthode critique est plus sûre que la méthode intuitive. Mais le philosophe n'a pas encore dit

(1) *Humain, trop humain*, § 292, En avant.

son dernier mot et n'a pas trouvé la voie définitive. Il nous l'indiquera plus tard dans *Volonté de Puissance*.

III. *L'art*. — L'idée nouvelle de Nietzsche sur l'art découle de sa nouvelle conception du monde ; tout l'opposé de l'ancienne, elle se compose d'une critique à l'adresse de l'art romantique et d'une théorie de l'art intellectuel futur.

¹⁰ Nous avons vu comment la lecture des œuvres de Stendhal et de Montaigne et l'étude plus approfondie des sciences naturelles encouragèrent Nietzsche dans son détachement de l'art romantique. La déception qu'il éprouva aux répétitions de la tétralogie à Bayreuth fit tomber ses dernières illusions. Après cette expérience, non seulement il ne pouvait plus défendre la théorie wagnérienne, mais il devait la combattre de toute son énergie et sans ménagements. Le rationalisme lui fournit des arguments nouveaux. Il reproche à l'art romantique sa déclamation présomptueuse, et, ce qui est plus grave, d'être mensonger ; car les artistes se soucient trop peu de la vérité (1), ne savent se défaire des illusions à grand effet, ne tiennent pas compte des acquis de la science, et ne modifient pas leur art à mesure que la vie et l'activité intellectuelle et sociale se transforment. Alors que plus personne ne le croit, l'artiste, grâce à son manque de véracité, continue de prétendre que son œuvre naît d'une inspiration divine et soudaine (2). Y aurait-il déshonneur à reconnaître que l'œuvre d'art est le fruit d'un long labeur et d'une connaissance sûre des moyens techniques ? (3) Nietzsche poussa sa sévérité jusqu'à prétendre que la poésie et la musique romantiques constituent un vrai danger pour la liberté de l'esprit, car, avec leurs accents les plus beaux, elles nous ramèneraient facilement à une métaphysique et à une religion dont nous sommes heureusement détachés. Leur tentation met à l'épreuve notre caractère intellectuel (4).

Mais Nietzsche ne se borne pas à faire le procès de l'esthétique wagnérienne, peu à peu sa critique s'amplifie et s'adresse à l'art en soi. Jusqu'à l'avènement de la science rationnelle du monde, dit-il, l'art n'était qu'une symbolique populaire, exprimant les émotions les plus communes (5).

(1) *Humain, trop humain*, § 146.

(1) *Humain, trop humain*, I, § 145. Le parfait est censé ne pas être fait, et les §§ 155, 156, 159 et 164.

(2) *Ibid.*, § 163. Le sérieux du métier.

(3) *Ibid.* § 153. L'art rend le cœur lourd au penseur.

(4) *Opinions et sentences mêlées*, §§ 119 et 126

C'est pourquoi les romantiques, parfaits représentants de cet art inférieur, étaient prétentieux en se nommant éducateurs (1).

Le poète de l'avenir, connaissant le rôle qu'il peut jouer se tiendra dans les limites que lui impose son art. Sa personnalité et son œuvre gagneront à cette sage modération. D'ailleurs, loin de le mépriser, Nietzsche assigne au poète une place d'honneur dans la civilisation future. Il faut qu'il adapte son art à l'esprit des temps nouveaux en s'inspirant des méthodes et des découvertes du savant. Il y a dans l'abstraction une beauté intellectuelle que le poète doit découvrir et révéler et pour cela, il cherchera des moyens d'expression différents de ceux de ses prédécesseurs qui servaient un art plus sensuel (2). Il s'applique à une observation de plus en plus scrupuleuse de ses propres sentiments et de ceux qu'il observe chez les autres hommes et les rend par un langage nuancé et précis. En renouvelant ainsi ses procédés, à l'instar des peintres modernes qui dissocient les couleurs pour créer des combinaisons nouvelles, il nous présentera l'humanité et la nature sous un jour plus vrai. Ce ne serait point là la moindre qualité de son œuvre (3).

Par là, Nietzsche n'entend cependant pas que l'artiste est obligé d'imiter servilement la réalité. Si la poésie s'inspire de la science, elle ne s'y asservit pas, mais elle garde son autonomie et exerce son action. Dans un aphorisme curieux du *Voyageur et son Ombre* Nietzsche attribue même au poète le don et la tâche de nous montrer le chemin de l'avenir et lui accorde un grand pouvoir sur l'orientation pratique des intelligences.

Certes, notre philosophe ne prétend pas que le poète, pareil à quelque économiste fantasque « anticipe en images les conditions sociales plus favorables pour le peuple et la société, et la réalisation de ces conditions », Bien plutôt, il créera sans cesse la belle image poétique de l'homme, comme les artistes d'autrefois imaginaient toujours de nouvelles formes de dieux ; il découvrira le milieu de notre réalité moderne, les conjonctures qui permettront à l'âme grande et belle d'exister, sans renoncement artificiel, de faire partie d'un état de choses harmonieux et plein de

(1) *Humain, trop humain*, § 162.

(2) *Humain, trop humain*, § 217 et 195.

(3) *Humain, trop humain*, § 221. La révolution en poésie.

mesure, qui lui donneront sûreté, caractère et durée, et l'aideront ainsi, en excitant l'émulation et la jalousie, à créer l'avenir (1).

Le grand geste théâtral, les passions obscures, le tragique et le comique dans le sens traditionnel du terme manquent à cette poésie nouvelle, en revanche, elle décrit

« ... la force, la bonté, la douceur, la pureté, une mesure involontaire et innée chez les hommes et dans leurs actes : un sol aplani où le pied se pose avec joie : un ciel lumineux, se reflétant sur les visages et les événements : le savoir et l'art fondus en une unité nouvelle... » (2)

Ce sont les maîtres classiques, notamment Goethe qui indiquent la voie vers cette poésie de l'avenir (3). Leurs œuvres répondent au besoin des hommes clairvoyants et modérés :

... Un art tel qu'il rayonne d'Homère, de Sophocle, de Théocrite, de Caldéron, de Racine et de Goethe, comme l'excédent d'une direction de vie sage et harmonieuse — c'est là la vraie conception, à laquelle nous finirons par recourir quand nous serons devenus nous-mêmes plus sages et plus harmonieux (4).

Cependant, constate Nietzsche, on chercherait vainement parmi les poètes et les musiciens d'aujourd'hui des disciples dignes des maîtres classiques. Alors, se sentant seul en possession de cet héritage précieux, il projeta de créer lui-même l'œuvre où se fondraient le savoir biologique, les ambitions d'une aristocratie nouvelle de l'esprit et le goût de la mesure classique.

À plus d'une reprise Nietzsche fait remarquer que son nouvel idéal de l'art se rapproche davantage de l'esthétique des maîtres grecs que son ancienne doctrine romantique et dionysiaque, et enfin qu'il a saisi le fondement véritable du génie hellénique (5).

Pour reprendre le langage de Nietzsche de la première période, on peut dire que cette doctrine nouvelle est purement apollinienne ; l'art, ainsi entendu, n'est plus condi-

(1) *Opinions et sentences mêlées*, § 99.

(2) *Ibid.*

(3) Cf. dans notre étude, chap. II, l'influence des précurseurs et des maîtres de Nietzsche. Les classiques de Weimar.

(4) *Opinions et sentences mêlées*, § 173.

(5) *Opinions et sentences mêlées*, §§ 219, 195 et 221. *Le Voyageur et son Ombre*, §§ 140 et 336.

tionné par la passion dionysiaque, complément et antagoniste du génie apollinien. Loin de résulter de l'équilibre de deux principes contraires, il est le fruit de l'ennoblissement et de l'épuration d'une même émotion, d'une même vision de la vie qui se tient au-delà de tous les conflits et jouit d'un équilibre devenu naturel après un long effort (1).

Cet idéal, quoique opposé au premier, conserve cependant avec lui une certaine parenté. Dans la nouvelle conception du monde comme dans l'ancienne, l'art est nécessaire, car il doit créer l'avenir en imaginant un type humain plus élevé que celui qui existe parmi nous et que nos poètes, esclaves encore de la passion, ne savent pas concevoir. Le poète et le philosophe s'unissent selon cette doctrine pour élever le monde en le rendant plus clair et plus beau. La vraie différence entre la doctrine illusionniste et la doctrine rationaliste consiste en ce que celle-ci atteste un goût plus châtié, épuré par le contact de la pensée française et de la beauté latine.

IV. La religion. — Il est bien entendu que Nietzsche ne s'occupe que de la religion chrétienne. L'analyse qu'il lui a consacrée forme la partie la plus importante et la plus originale de cette nouvelle philosophie. Aussi est-il difficile de la traiter brièvement, chaque question en amenant une autre. Déjà, en parlant des rapports qui rattachaient Nietzsche à la philosophie religieuse de Pascal, nous avons souligné l'importance du problème et expliqué pourquoi Nietzsche considérait l'idéal chrétien de la vie comme le repoussoir de son idéal intellectualiste et vitaliste. Comme la question religieuse contient pour le philosophe tous les faits moraux et sociaux, un aperçu général de sa nouvelle conception nous renseignera sur tous les points importants de la philosophie nietzschéenne.

Il nous est naturellement impossible d'envisager tous les aspects que présente ce grand problème du christianisme, mais, fidèles à la ligne directrice que nous nous sommes tracée dans cette troisième partie de notre travail, nous ne reprendrons que les points qui touchent à l'homme et à la civilisation.

Une question se pose tout d'abord :

Comment le christianisme s'accorde-t-il avec une conception de l'homme et de la société, basée à la fois sur le

(1) *Opinions et sentences*, § 219.

culte artistique et rationnaliste de l'antiquité et sur un idéal biologique de l'humanité future?

L'analyse du christianisme que Nietzsche nous donne dans sa phase positiviste n'est pas entièrement neuve. On en trouve déjà des germes dans ses fragments de la première époque (1). Dans *Humain, trop humain* et dans *Aurore* Nietzsche ne fait qu'élargir sa psychologie des sentiments religieux et sa sociologie des faits religieux. Nous relèverons le triple aspect historique, psychologique et social de cette critique, en laissant de côté toutefois le problème de Jésus.

1. *L'historique du christianisme.* — C'est une reprise et un élargissement de celui que Nietzsche a esquissé dans *Nous autres humanistes* (2) et que nous avons analysé dans le chapitre IX de notre étude. Dans *Humain, trop humain* et dans *Aurore* nous retrouvons les mêmes partis pris et les mêmes vues d'ensemble, rapides et pénétrantes, exprimées seulement avec plus de force et étayées sur une connaissance plus étendue et plus sûre du passé.

Il compare la religion chrétienne avec celle des Grecs, oppose le Dieu des Grecs d'une part à celui des chrétiens et montre que leur foi différente a déterminé une évolution sociale, une culture différente.

Le rapport entre l'homme et Dieu, dit-il, est plus sain, plus virile dans la religion grecque, malgré ses nombreuses superstitions, que dans la religion chrétienne.

« Ils ne voyaient pas les dieux homériques au-dessus d'eux comme des maîtres et eux-mêmes au-dessous d'eux comme des valets. Ils ne voyaient en eux que le mirage des exemplaires les plus réussis de leur propre caste... L'homme prend une noble idée de soi quand il se donne de pareils dieux et se place dans une relation semblable à celle de la petite noblesse à la grande ». (3)

Nous retrouvons ce caractère très marqué chez Épicure qui ayant cru ne pouvoir accomplir pour ses semblables rien de plus grand que d'extirper en eux la croyance en un Au-delà, leur enseignait la mort éternelle et leur représentait les dieux bienheureux, indifférents aux misères humaines.

(1) Cf. le chapitre XI de notre étude, p. 777.

(2) W. X, p. 396 sq.

(3) *Humain, trop humain*, § 114.

Nietzsche est persuadé que c'est le caractère désintéressé de la piété hellénique qui a favorisé avant tout l'épanouissement de la culture grecque et que dès le moment où les Grecs abandonnèrent leur saine tradition pour accueillir les cultes de l'Orient, la décadence commença.

Parmi tous les cultes orientaux, le christianisme surtout détruisit la belle esthétique hellénique et ramena les hommes à un état barbare. Ses éléments les plus importants ne sont que des survivances de croyances primitives :

« L'Église chrétienne est une encyclopédie de cultes d'autrefois, de conceptions d'origine multiple, et c'est pour cela qu'elle a tant de succès avec ses missions... Ce n'est pas ce qu'elle a en elle de chrétien, mais ce qu'il y a d'universellement païen dans ses usages qui est cause du développement de cette religion universelle... (1) »

Ces conceptions, ces rites et ces usages répondent aux besoins d'une sensibilité vulgaire et contentent les intelligences bornées. C'est pourquoi le christianisme s'est non seulement implanté dans l'empire si facilement, mais a encore assujéti les esprits pour des siècles. N'est-il pas étrange et honteux que le christianisme, cette « antiquaille » trouve encore des adeptes de nos jours ?

« Un Dieu qui fait des enfants à une mère mortelle ; une justice qui accepte l'innocent comme victime expiatoire ; un maître qui commande à ses disciples de boire son sang, des prières pour obtenir des miracles ; un dieu qui exige le martyre d'un autre dieu ; la peur d'un Au-delà dont la mort est la porte... de quelle horreur tout cela nous fait frissonner comme sortant du sépulcre d'un passé vieux comme les pierres. Est-il croyable que les hommes croient encore à de pareilles choses ? (2) »

Le christianisme ne se borna pas à accueillir des superstitions païennes, il défigura et amplifia celles qu'il s'était appropriées. Il en est ainsi du dogme de la vie éternelle pour ne citer que la plus importante.

Les Grecs, on le sait, croyaient en une vie éternelle. Les mystères d'Eleusis promettaient au « myste » la félicité de l'Au-delà. Cette espérance de survie provenait d'un besoin de vivre davantage. Mais elle n'excluait pas d'autres cultes ; elle ne déterminait pas la vie morale des hommes. L'initiation aux mystères n'éveillait aucune inquiétude dans

(1) *Aurore*, § 70.

(2) *Humain, trop humain*, § 113.

le cœur des hommes. Loin d'en appeler à la conscience du fidèle, elle lui découvrait une perspective agréable. Si vive que fût la lumière de la vie future, elle n'en éteignait pas celle de la vie terrestre. Et, au lieu de présenter la mort comme douce et souhaitable, elle ajoutait encore à la beauté de la vie et rendait les hommes plus reconnaissants envers elle.

Les chrétiens rejetèrent cette conception innocente et charmante de l'immortalité. Pour eux, la vie éternelle n'est pas une vague espérance, un don qui leur est fait par surcroît, mais une réalité redoutable. C'est qu'ils admettent non seulement l'immortalité des bons, mais encore celle des méchants, des damnés. Et, comme les meilleurs des chrétiens, trop persuadés de leur état de pêcheurs, ne sont pas même sûrs du salut, la perspective de la vie éternelle, au lieu de les remplir de joie, les plonge dans l'angoisse ; et cette angoisse détermine leur attitude en face de la vie. Le chrétien n'ose plus être lui-même avec innocence et aimer en bonne conscience la vie terrestre. Son existence en devient paradoxale. Il ne goûte la paix intérieure que lorsqu'il se retire du monde et se fait ennemi de la société. Seul l'ascète peut, avec une certitude relative, espérer la béatitude éternelle. Les autres hommes, qui mènent une existence active, et servent la communauté, sont par là même moins dignes de l'éternité et doivent se sentir pendant toute leur vie en conflit avec l'idéal de perfection que la religion leur propose.

Mais la manière dont le christianisme a triomphé, plus encore que les superstitions antiques qu'il a conservées, prouve sa médiocrité foncière. Loin de pouvoir se glorifier d'être victorieux d'un monde énergique, confiant et sain, il s'empara d'une humanité morbide et lasse, et dont il ne fit qu'aggraver le mal.

En effet, au moment où le christianisme apparut, le monde était fatigué du triomphe deux fois centenaire de Rome. On avait alors atteint l'extrême limite de ce qu'on pouvait atteindre dans l'organisation de l'État et de la société :

« Tout l'avenir semblait arrêté, toute chose était préparée à durer éternellement — et, lorsque l'empire construisait, on construisait avec l'arrière-pensée de l'*Aere Perennius* ; nous qui ne connaissons que la mélancolie des ruines, pouvons à peine comprendre cette mélancolie toute différente des constructions éternelles (1).

(1) *Aurore*, § 71.

Les hommes cherchaient un soulagement à leur fatigue, le christianisme leur en offrit un. Il releva leur courage en les excitant à la vengeance et prédisait la chute de la cité éternelle. Le jugement dernier est proche, affirmait-il, alors au nom du Juif crucifié, symbole du salut, on verra la grandeur du monde tournée en dérision.

Solidement enté sur l'empire agonisant, le christianisme n'avait plus à craindre les avantages d'une religion rivale. Le destin de l'humanité fut dès lors orienté par la religion du Galiléen qui exerce encore son immense pouvoir sur les hommes.

L'ascendant de la religion sur nous est si fort que même les esprits affranchis, ne s'en défendent pas comme ils le devraient. Notre âme, naturellement faible, s'attache trop souvent à une doctrine qui n'a d'autre mérite que d'émouvoir les cœurs. C'est ainsi que de tous temps, la religion a captivé non seulement les hommes médiocres, mais encore des esprits hautains et purs comme Pascal.

Remarquons cependant que Nietzsche, soucieux de se montrer juste envers un idéal ennemi, ne s'est pas borné à en relever uniquement les tares et les défauts. Il rend hommage aux mérites de l'Église, exprimant à plusieurs reprises son admiration pour celle de Saint-Pierre, le dernier édifice romain où le génie aristocratique des anciens maîtres du monde s'est donné libre carrière. C'est là qu'on trouve des qualités d'organisation, une force ordonnatrice. Les natures délicates du moyen âge primitif y rencontrèrent ce qu'elles cherchaient. A leur tour, elles exercèrent une forte influence sur l'Église en la débarrassant de la lourdeur campagnarde des premiers disciples. S'éveillant à la beauté, l'Église donna de l'esprit aux Européens. Ainsi le christianisme « a ciselé les figures les plus fines de l'humanité, les figures du haut clergé catholique, surtout lorsqu'elles appartenaient à la noblesse et joignaient à la grâce innée du geste, le regard dominateur, une belle main et un beau pied (1) ».

Ces prêtres, pareils en cela aux officiers romains, possédaient l'art de commander et d'obéir. Et leur ascendant sur le peuple fut si grand que celui-ci jugeait de la vérité des dogmes d'après la noblesse des princes de l'Église. Le peuple devinait dans ses prêtres beaucoup de sagesse et

(1) *Aurore*, § 60

une profonde connaissance du cœur, inconnues du pouvoir séculier.

« L'édifice, de l'Église repose en tous les cas sur une liberté et une libéralité de l'esprit *toutes méridionales* et aussi sur une défiance méridionale de la nature, de l'homme et de l'esprit, — elle repose sur une tout autre connaissance des hommes, une tout autre expérience des hommes que n'en ont eues les hommes du Nord (1). »

Le don de gouverner les âmes qu'eurent les grands Écclesiastiques, était une force civilisatrice, incomprise de Luther et des réformateurs, et ce fut une grande époque que celle où les papes souverains dictaient aux rois leur volonté. Au siècle de la Renaissance, plus que jamais, l'Église revêtit une splendeur sans égale. C'étaient de vrais rois, des artistes de la vie qui occupaient alors le siège apostolique. Si César Borgia, ce bandit plein de génie, avait été pape, il aurait couronné à lui seul l'œuvre de la Renaissance. Grâce à lui, l'esprit libre aurait triomphé dans le sanctuaire millénaire (2).

Mais la tentative d'unir le pouvoir spirituel au pouvoir séculier échoua sous la pression des nationalismes divers, comme autrefois les tendances unitaires des Grecs avaient échoué. De même que les barbares avaient submergé les cités grecques, les barbares nouveaux, les Allemands, sont venus détruire l'œuvre de la Renaissance. Ils ont sapé les fondements de l'Église en voulant la réformer. Le protestantisme est devenu la religion la plus laide et la plus triste. Les Germains ont destitué de leur dignité les princes de l'Église aristocratiques et intelligents pour mettre à leur place des maîtres d'école à vues étroites et des politiciens plébéiens. La révolution française, le parlementarisme et le socialisme ne sont qu'une conséquence de cette révolte populaire des esprits contre l'Église de Rome.

C'est pourquoi, conclut notre philosophe, si de nos jours une forme religieuse est encore digne de survivre, ce ne sera en tous cas pas le protestantisme, mais le catholicisme romain qui permet à l'homme de demeurer païen sous des dehors chrétiens.

2. *La psychologie du christianisme.* — Elle forme le complément nécessaire de la critique historique. A un certain égard, elle est plus importante encore, car elle touche au christianisme actuel dont Nietzsche s'est tant préoccupé.

(1) *Ibid.* et *Gai Savoir*, § 358.

(2) *L'Antéchrist*, § 61.

Cette analyse amène notre auteur à porter un jugement définitif sur le christianisme, à donner un aperçu sur la structure de l'âme moderne, et sur l'avenir de l'idéalisme en général.

Cette étude de l'âme chrétienne présente un très vif intérêt pour ceux qui s'occupent de la philosophie nietzscheenne. C'est que, Nietzsche, avec sa passion de la vérité, y dépose le fruit de sa riche expérience morale et son observation suraiguë de la sensibilité moderne. Personne, en effet, n'a mis si crûment en lumière les sentiments qui agitent le croyant.

Et cette étude est intéressante encore à un point de vue tout objectif, parce qu'elle constitue dans la philosophie du XIX^e siècle, le premier essai d'une explication purement psychologique de la religiosité chrétienne, opposée à la psychologie si originale de la religion païenne. Nietzsche, le premier, semble avoir enseigné à ses contemporains à considérer la religion non plus à un point de vue dogmatique, syllogistique ou historique, mais en rapport avec toutes les formes de l'activité mentale et physiologique de l'homme. Nietzsche a jeté la lumière sur de tels abîmes, a rendu intelligible des aspects si secrets de l'âme du croyant que les psychologues modernes de la religion ne manquent pas de tirer largement parti des suggestions de Nietzsche.

Nietzsche base sa psychologie de la religion sur sa conception naturaliste des instincts humains. Tout tient à ce problème : Comment l'homme se conçoit-il lui-même ? comment interprète-t-il sa nature, sa vie ? Le christianisme, dit Nietzsche, enseigne aux hommes à déformer le sentiment de l'existence, en faisant intervenir dans leur vie le surnaturel.

Il étudie quelques formes de la foi chrétienne qui lui semblent caractéristiques : 1^o l'idée du péché et du châtiment, 2^o la prière, 3^o l'idée de rédemption, de la grâce, du salut et de la supériorité du croyant sur les autres hommes (1).

Le péché. — Le chrétien, comme tout autre homme, est enclin à commettre des actions que l'on considère comme basses ; comme tout être humain, il est incapable de résister à la poussée mauvaise qui l'entraîne à faire ce qu'il réprouve dans sa conscience. Son impuissance lui inspire un immense

(1) Cf. *Humain, trop humain*, § 132 sq.

dégoût de soi et une inquiétude qui rompt l'équilibre moral, atteint par les Grecs. Les chrétiens, en mauvais psychologues, ne surent pas admettre la coexistence du mal et du bien dans l'homme. Ils ne pouvaient tolérer le mal ni en eux ni en dehors d'eux. Refusant de reconnaître que la faiblesse humaine est incurable, ils se fixèrent un idéal inaccessible. Ils ne firent qu'augmenter ainsi la souffrance des hommes en les conviant à se comparer sans cesse avec un Dieu qui est le Bien absolu et la justice parfaite, l'être suprême qui est « capable seulement d'actions qu'on appelle non-égoïstes et qui vit dans la conscience perpétuelle d'une pensée désintéressée ; c'est parce qu'il se regarde en ce clair miroir que son être lui semble si sombre, si bizarrement défiguré (1). » Et l'homme oublie que ce miroir est sa propre œuvre.

Ce faux sentiment de culpabilité plonge l'âme dans les tourments et donne à l'individu le sentiment de son indignité. En présence de Dieu, l'homme mesure son néant et se complaît dans le sentiment de son abjection. Il éprouve comme une volupté à ne pas discuter les arrêts de la divinité, à accepter d'emblée le châtiment que lui envoie le dieu-justicier, à y voir même un signe d'amour. Le chrétien escompte l'avantage d'une attitude soumise. Dieu, dit-il, ne raisonne pas avec nous. il ordonne. Suivant que nous obéissons ou non, il nous punit ou nous récompense. Tout-puissant comme il est « il fera grâce à un coupable plutôt que d'avouer que celui-ci est dans son droit... C'est là le sentiment des pauvres gens de province devant le préteur romain : « il est trop fier pour que nous osions être innocents ». (2)

Ainsi les chrétiens arrivent à niveler les valeurs humaines, chose qui eût paru indigne aux Grecs. C'est que, suivant la morale chrétienne, on ne peut pas pécher envers les hommes, on ne peut pas pécher qu'envers Dieu.

Ils imaginent Dieu et l'humanité si séparés, tellement en opposition l'un avec l'autre, qu'au fond, il est tout à fait impossible de pécher contre cette dernière, — tout action ne doit être considérée qu'au point de vue de ses conséquences surnaturelles... (3).

Cette attitude recèle une injustice révoltante. Le chré-

(1) *Ibid.*

(2) *Aurore*, § 74.

(3) *Gai Savoir*, § 135.

tien est au fond indifférent au mal qu'il a commis envers son prochain. Il est déchargé de toute responsabilité s'il a obtenu son pardon de Dieu. Ainsi il arrive que le criminel a devant Dieu autant de valeur que le sage. C'est ce qu'un esprit juste ne saurait accepter.

2. *La prière.* — Dans sa détresse l'homme élève la voix vers Dieu dont il implore le secours. Certes, dans toutes les religions où il était admis que le croyant exerce une influence sur la volonté de Dieu, pour décider la divinité d'agir dans le sens qui lui convient, la prière a un sens.

« A deux conditions seulement la prière peut avoir un sens : il faudrait d'abord qu'il fût possible de déterminer ou de changer le sentiment de la divinité, et ensuite que celui qui prie sache bien ce qui lui manque, ce qui pour lui serait vraiment désirable. Ces deux conditions, acceptées et transmises par toutes les autres religions, ont précisément été niées par le christianisme ». (1)

Mais comme le christianisme ne permet pas au fidèle de prier naïvement comme le faisaient les Grecs, qu'il met dans la bouche du croyant contrit cette supplication paradoxale : Dieu, exauce-moi assez pour ne pas m'exaucer ! — le prêtre devrait en réalité prêcher aux fidèles : Ne priez point, car Dieu veille sur vous ! Tout ce qui s'accomplit arrive selon sa volonté éternelle. Mais, comme l'abolition de la prière supprimerait tout rapport entre Dieu et l'homme et conduirait ce dernier à l'impiété, le christianisme, en rusé connaisseur des âmes, conserve cette pratique pieuse. Elle offre de grands avantages aux oisifs, aux moines et aux saints qui font de Dieu leur confesseur. Elle est la consolation des humbles, des femmes et de tous ceux dont l'existence est vide. Mais elle est une chaîne humiliante pour l'esprit libre, qui ne se reconnaît aucune obligation envers Dieu. Le vrai sage concentre son amour sur son œuvre, il est son propre justicier et son propre sauveur. S'il s'agit de prier encore, c'est notre âme que nous prions.

Considérons en dernier lieu l'idée chrétienne de l'*amour* et de la *rédemption*.

D'emblée Nietzsche définit le bonheur du croyant une anesthésie de l'âme. Par soi, le chrétien, esclave, est incapable de libre joie. Aux rares moments où une joie sincère l'envahit et où il se sent innocent et aimable, il ne comprend

(1) *Le Voyageur et son Ombre*, § 74

pas ce plaisir à l'existence et imagine aussitôt que la grâce, force surnaturelle, l'a touché d'en haut. Il fait entrer la bonté divine jusque dans ses épreuves :

« Tel événement lui paraît comme plein d'amour, tel autre comme une indication secourable, un troisième, et notamment un état d'âme heureux comme une preuve que Dieu est miséricordieux... Son apaisement, il l'interprète comme l'effet d'une puissance extérieure à lui, l'amour qu'au fond il se porte à lui-même, lui semble un amour divin » (1)

L'amour de Dieu pour ses créatures et l'amour des fidèles pour Dieu ne ressemble pas à l'amitié confiante qui jadis unissait les héros grecs à leurs dieux. C'est, au contraire, un sentiment complexe et chargé d'instincts troubles. C'est pourquoi il parle à tous, aux humbles d'esprit comme aux cœurs les plus froids. Chez les êtres privés d'affection et d'amour, ce désir se hausse jusqu'au sublime, l'amour refoulé pour un être humain, se reporte sur Dieu. Nietzsche va jusqu'à anticiper les résultats de la psychanalyse, en prétendant que « l'amour de Dieu pour l'homme est la débauche de la pensée propre à des hommes qui vivent en dehors de la sexualité. Jamais l'antiquité n'aurait conçu pareille chose (2) ».

Telle est la nature de l'amour que l'homme éprouve pour Dieu. Mais quelle grâce Dieu fait-il à son serviteur ? Quel avantage l'homme de foi a-t-il sur l'incroyant ?

Dans cette question, assez ardue il est vrai, la pensée de Nietzsche est hésitante. Son désir d'équité l'oblige à constater que chez les chrétiens d'élite, le salut est une expérience vécue ; semblables à Pascal ils jubilent : Joie, joie, joie, pleurs de joie, je suis entre les mains de Dieu ! Cependant Nietzsche doit reconnaître l'inanité de la rédemption. Pour satisfaire sa logique de libre penseur et son besoin de justice psychologique, il admet que le salut se manifeste différemment suivant le tempérament des croyants. Selon lui, il existe deux catégories de chrétiens !

1. Les chrétiens indulgents ou épicuriens. En eux, le salut se traduit par un bonheur et une certitude béate. Ils sentent la présence constante de Dieu. Tous les problèmes sont résolus ; aucun doute ne subsiste ; naïvement ils se

(1) *Humain, trop humain*, § 134.

(2) *Aurore*, fragments posthumes, W. XI, p. 313, § 409, et *Opinions et sentences mêlées*, § 95.

croient en état d'appliquer les commandements les plus difficiles du Christ. Leur pieuse illusion les préserve de toute recherche inquiète.

2. Les chrétiens fiers ou les pessimistes. Ce sont des esprits plus profonds et plus méchants que les autres. Mécontents de la vie, ils essaient, en leur imposant leur propre chagrin, de pousser les autres au désespoir. Leurs visages ne disent point le bonheur de croire. Que leur tristesse orgueilleuse est ridicule. Nietzsche les provoque :

... « Si votre foi vous rend bienheureux, donnez-vous aussi pour tels ! Vos visages ont toujours nui à votre foi, plus que vos arguments ! Si le joyeux message de votre Bible était inscrit sur votre figure, vous n'auriez pas besoin d'exiger avec tant d'entêtement la croyance en l'autorité de ce livre : Vos paroles, vos actes devraient sans cesse rendre la Bible superflue, une nouvelle Bible devrait sans cesse naître de vous ». (1)

Ces âmes tyranniques et grises compromettent la religion. Une expérience deux fois millénaires prouve que le message divin, le règne de Dieu n'a fait qu'une avance minime dans le monde. Il n'a répandu que bien peu de joie, car ce sont ces chrétiens à l'âme sombre qui sont les plus puissants et les plus nombreux. A leur dogmatisme, Nietzsche pose cette discrète interrogation :

« Si le Christ a vraiment eu l'intention de sauver le monde, n'a-t-il pas manqué son entreprise ? » (2)

La rédemption ne serait donc qu'une chimère, mais encore donnerait-elle un certain contentement aux hommes. Les chrétiens étalent devant les mécréants un orgueil tellement cynique, qu'en regard la fierté des Grecs envers les barbares était bénigne. Quel plaisir d'humilier le pécheur en lui rappelant son infériorité :

« On veut lui faire goûter l'amertume de sa destinée, en répandant sur sa langue une goutte de *notre* miel et, tandis qu'on lui fait goûter ce prétendu bienfait, on le regarde dans le blanc des yeux, fixement et d'un air de triomphe ». (3)

Les générations se succédant, les vertus chrétiennes deviennent héréditaires. L'homme pieux ne fait plus le

(1) *Opinions et sentences mêlées*, § 98.

(2) *Ibid*, § 89.

(3) *Aurore*, § 30, *Généalogie de la morale* : 1^{re} dissertation, Bien et Mal. Bon et Mauvais, § 15, la citation de Saint Thomas d'Aquin : At enim supersunt alia spectacula, p. 73 sq.

bien pour le plaisir de confondre le pécheur, mais pour bien faire. Cependant, quoique meilleur que ses aînés, il ne comprend pas que, tout en étant dénué des vertus chrétiennes, on vaille autant que lui. Comment croire à l'humilité chrétienne, si le croyant ne s'abaisse pas devant l'incrédule ?

Ainsi aux yeux de Nietzsche, le dogme du salut n'est en somme qu'une illusion confortable au chrétien, lors même qu'elle ne rendrait l'homme ni plus heureux, ni plus fort, mais qu'elle ne lui donnerait que cette pauvre satisfaction de pouvoir se dire : Dieu entend ma prière et je suis un de ses enfants.

III. La valeur du christianisme. — L'aperçu historique et l'analyse psychologique prépare le jugement de valeur que Nietzsche porte sur le christianisme. Il s'efforce de se montrer équitable, mais il est trop passionné pour se montrer impartial.

Tout d'abord, il reconnaît au christianisme quelques qualités qui avaient manqué aux religions païennes, grecque et romaine.

I. Le christianisme donne un but aux hommes. Il offre un intérêt central à leur vie morale. Il risque cette entreprise si difficile d'amener les hommes par la foi à la perfection spirituelle par un chemin pour ainsi dire plus direct que celui de la vertu judaïque ou de la sagesse grecque. Le christianisme a sorti l'homme de sa naturelle paresse et imprimé un nouvel élan aux âmes. Cet effort pour s'élever à Dieu par la foi, pour tenir les yeux constamment fixés sur les réalités dernières est parmi les plus grands que l'humanité du passé ait jamais réalisés. Peu d'hommes en sont capables et Pascal est l'un des derniers qui aient vécu la religion chrétienne dans toute sa plénitude. Aussi, n'est-il pas étonnant qu'après Port-Royal, le christianisme soit déchu partout (1).

La communion avec Dieu est une fin nettement contraire à celle du créateur de la civilisation nouvelle. Celui-ci ne peut adopter pour mot d'ordre la parole de Jésus : le Père et moi nous sommes Un, qui signifie : le monde et moi sommes incompatibles. Pourtant, telle est la force de tout grand idéal, même s'il est faux, qu'il contribue à façonner l'homme, à donner à sa vie morale une orientation

(1) *Aurore*, fragments posthumes, W. XI, p. 319-320, § 425.

nouvelle, et, bien que cela paraisse paradoxal, le christianisme fait encore partie de tout idéal moderne de culture. Le premier, il a donné aux hommes le sens d'un absolu, le premier il a relevé les existences les plus basses par une idée qui les dépasse, l'idée de l'amour. Cette croyance a formé le lien le plus puissant entre les hommes. Jamais les mystères de l'antiquité n'avaient eu une telle force de cohésion.

2. Le deuxième mérite du christianisme a été d'enrichir et de compliquer les âmes. Les chrétiens ont été les premiers psychologues. Les hommes en général et les prêtres en particulier étant juges des actes humains, ont besoin de connaître à fond la nature pécheresse de l'homme, afin d'être plus sûrs de le gouverner. Jamais aucune science ni aucune religion antique n'ont eu à l'égard de l'âme humaine une curiosité aussi ingénieuse et aussi cruelle. La religion chrétienne a encore enseigné aux hommes à souffrir plus intensément. Cette souffrance les a façonnés. Car toutes leurs vertus, courage, amour et pitié reposent sur elle. Par la douleur aussi les hommes ont pris davantage conscience d'eux-mêmes et se sont individualisés. En un mot, ils se sont différenciés.

Le christianisme, a beaucoup travaillé sans le vouloir au développement de l'intelligence. La contrainte que l'Église exerçait sur les fidèles rendit l'esprit européen plus souple et l'amena à forger les armes intellectuelles les plus tranchantes dont se servent les descendants des penseurs pieux pour briser les chaînes de la foi. La morale chrétienne, encore si agissante, a fortifié notre besoin de sincérité absolue envers nous-mêmes. C'est la passion de la vérité que le christianisme a cultivée en nous, qui oblige les consciences intransigeantes à s'élever contre les mensonges chrétiens :

« ... On voit ce qui a, en somme, triomphé du Dieu chrétien. C'est la morale chrétienne elle-même, la notion de la sincérité, appliquée avec une rigueur toujours croissante, c'est la conscience chrétienne aiguisée dans les confessions et qui s'est transformée jusqu'à devenir la conscience scientifique, la propriété intellectuelle à tout prix ». (1)

Enfin, la religion chrétienne a exercé, au moins dans le passé, une action civilisatrice bienfaisante. Dans le nord surtout, elle a apprivoisé les Barbares et a rendu possible,

(1) *Gai Savoir*, §§ 357 et 377

pendant dix siècles, la domination du génie latin sur les royaumes demi-civilisés. Ainsi, peu à peu, les hommes se sont dégrossis et ont acquis du goût et de la mesure. Ce sont les chrétiens d'élite en France qui ont le mieux représenté la culture chrétienne, pour ne citer que Pascal, Fénelon, Madame Guyon et l'abbé de Rancé (1). De nos jours encore, la religion chrétienne contribue à l'ennoblissement des hommes de la classe inférieure et leur offre la seule forme de culture qu'ils soient capables d'acquérir. C'est pourquoi, juge Nietzsche, il ne faut pas extirper le christianisme du peuple. Il lui est encore trop nécessaire. D'ailleurs, aux époques troubles, le christianisme est la meilleure arme contre l'anarchie.

Cependant, ces vertus et ces bienfaits, le christianisme ne les a eus que pour l'humanité du passé et pour les hommes vulgaires. De graves défauts l'empêchent d'être à jamais la religion de l'avenir.

1. Le christianisme est condamné au point de vue moral. C'est une religion d'hommes faibles. Ce n'est pas pour rien qu'il a pris naissance dans une époque d'affaissement général de la volonté. Après avoir enfoncé l'homme dans le borbier du péché et du repentir, il l'a fait participer à la grâce divine sans exiger que le pécheur s'amende. Et si l'humanité a fait si peu de progrès vers la liberté, c'est le christianisme, à la fois trop exigeant et trop complaisant qui en est responsable.

2. Les données de la science réfutent le christianisme. S'il a beaucoup contribué jadis au développement de l'intelligence, il y met de nos jours la plus dangereuse entrave. Il impose aux hommes des dogmes périmés, en contradiction avec nos connaissances scientifiques. Il s'emploie par tous les moyens à détruire dans la pratique l'action morale de la science. Aussi le savant doit-il non seulement se séparer de l'Église au nom même de la probité scientifique, mais encore combattre la foi chrétienne qui impose des limites étroites à la recherche désintéressée.

3. La sociologie moderne nous fournit aussi des raisons de rejeter la religion chrétienne. Les principes de l'Église ne permettent pas aux hommes de s'adapter aux conditions de vie qui leur sont faites dans la société d'aujourd'hui. La morale étroite de l'amour du prochain, la conviction que

(1) *Aurore*, § 192.

la terre est une vallée de larmes, la défiance envers la richesse, le bien-être et la beauté de l'existence prouvent que la religion chrétienne n'est qu'une religion de pauvres gens, et même de pauvres gens mécontents et malheureux qui refusent d'améliorer leur situation. Au point de vue économique de la vie, la moralité médiocre et sèche du commerçant est supérieure à celle du christianisme. On l'a reconnu généralement et les commerçants, les hommes entreprenants en général ne pratiquent plus le christianisme.

4. Toutes les critiques antérieures se résument dans celle qu'on peut lui adresser au nom de la civilisation. Car, en tout ce qui touche à la condition future des hommes, le christianisme professe un pessimisme néfaste. Il affirme, — Pascal est là pour nous l'enseigner — que toutes choses sont corrompues jusqu'à la racine et annonce la fin du monde, qu'il juge nécessaire, voire désirable et détache les hommes des biens terrestres. A dessein, il paralyse toutes les énergies qui agissent contre la décadence actuelle.

... « Imaginons le christianisme dans toute sa force et dominant l'humanité, imaginons qu'aucune énergie n'agisse contre lui, il amènerait en peu de temps la déchéance de l'humanité, il détruit chez les hommes la santé, la joie, la confiance et tous les projets sur l'avenir du monde (c'est-à-dire leur activité) » (1).

Comme le christianisme se montre réfractaire aux progrès de la société et de la civilisation en nous proposant un idéal de perfection qui est hors du monde et contraire à lui, il faut le condamner au nom même de la vie.

Les raisons qui nous font rejeter le christianisme sont aussi celles qui amèneront sa ruine. La vie est trop forte pour être plus longtemps contenue dans ses cadres étroits. De nombreux signes annoncent la disparition graduelle de l'Église. Selon toute probabilité, c'est dans le midi de l'Europe qu'elle se maintiendra le plus longtemps. La religiosité des méridionaux, toute sensuelle, empreinte de paganisme restera des années encore l'expression de leur caractère. Dans le Nord, il en va autrement. Les peuples

(1) *Morgenroethe*, fr. posth. § 404, p. 311 : Dächte man sich das Christentum in seiner ganzen Stärke aufgefasst, dächte man sich, dass keine Kräfte dagegen wirken, so wurde es in kurzer Zeit den Untergang des Menschengeschlechtes herbeiführen.

n'ont pas su accommoder la nouvelle religion à leurs coutumes et à leur tempérament. La rupture complète et brutale a engendré le fanatisme. Le christianisme des hommes du Nord, intellectuel et dépouillé de sensualité, repoussera d'abord les attaques de la science avec âpreté, pour céder ensuite plus rapidement devant l'assaut des arguments précis. Le patron, obligé de compter avec toutes les difficultés techniques et financières d'une entreprise, l'ouvrier de fabrique qui se trouve chaque jour devant un mécanisme où tout s'enchaîne rigoureusement, seront plus accessibles à une interprétation logique et rationnelle de l'univers qu'au culte de la Vierge.

Des pays septentrionaux, devenus centre de la civilisation, l'incrédulité qui s'est d'abord développée dans les métropoles industrielles et intellectuelles s'étendra et gagnera peu à peu du terrain dans le midi.

D'ailleurs, ce ne sera ni la science seule, ni les nécessités matérielles de la vie qui détacheront les hommes du christianisme, mais le sentiment de la vie tout entier, de plus en plus antichrétien. A mesure que l'homme moderne prendra conscience des moyens par lesquels il peut acquérir santé, force et savoir, il aura moins besoin d'en appeler à l'aide de Dieu ; et moins il se sentira dépendant de Dieu, mieux aussi il organisera sa vie. Les grands mots, libre arbitre, déterminisme, nécessité auront perdu leur prestige. La vie dans l'Au-delà sera rayée du nombre des préoccupations humaines. Après avoir accompli sa destinée sur terre, l'homme retournera au sommeil éternel sans crainte et sans espérance. Il vivra de nouveau comme ont vécu les Grecs et mourra comme eux, avec la souriante mélancolie de quitter une vie si belle. Détaché des ambitions impossibles et des liens indignes, il lui est permis d'envisager des desseins qui embrassent la terre tout entière, d'élever indéfiniment la race humaine.

Remarques critiques. — La place et la compétence nous manquent pour faire une critique qui épuise ce vaste sujet ; nous nous bornerons donc à ne relever dans ces brèves remarques que les points les plus discutables.

Pour ne considérer d'abord que les questions générales, il nous semble que le reproche le plus grave qu'on puisse adresser à notre auteur, c'est son manque d'unité et de cohésion. Sa critique manque d'ensemble et de logique. Il attaque au petit bonheur le christianisme dans les Evan-

giles, dans les Pères de l'Église, dans l'apologétique de Pascal et dans les exégètes modernes. Toute matière qui offre prise à ses sarcasmes, un texte sacré ou la prédication de quelque père capucin lui sert de cible. Nietzsche ne distingue clairement ni les sources ni les tendances à l'intérieur du christianisme, Tout est sur le même plan. Dans ce domaine, cet esprit subtil a manqué à la fois et de savoir et de finesse.

Passons en revue ses griefs les plus importants contre le christianisme. Il affirme que cette religion, étant en contradiction avec une conception rationaliste de la vie et de l'univers se condamne ainsi elle-même.

Ce jugement est contestable. Une religion, estimons-nous, n'est pas jugée par le seul fait qu'elle se trouve en désaccord avec les résultats de la science. Au contraire, la connaissance rationnelle du monde et la conception de la vie sont deux choses absolument différentes et indépendantes l'une de l'autre. En tous cas, on ne pourrait pas, comme Nietzsche et bien d'autres philosophes le prétendent, bâtir une philosophie de la vie sur la connaissance du monde. On n'aurait le droit de le faire que si le monde, dans son ensemble, avait un sens où les qualités et les buts des hommes trouveraient leur place. Or, cela n'est pas le cas. Dans l'univers, nous ne trouvons pas trace d'une évolution morale. Le seul progrès accessible à notre connaissance, est une description plus exacte des phénomènes. Mais loin de pouvoir saisir le sens de l'ensemble, dupe que nous sommes de notre ambition, la science montre l'univers comme une manifestation énigmatique de la volonté universelle de vivre. Cette constatation ne provient pas de notre scepticisme ; elle s'impose à une conscience qui se rend compte des limites de la connaissance humaine.

Notre conception de la vie, disions-nous, ne dépend pas d'une connaissance rationnelle du monde, mais de notre volonté de vivre. C'est cette dernière aussi qui détermine notre idéal de la vie, et par conséquent aussi notre conception du monde. Et nous sommes pessimistes ou optimistes, rationalistes ou volontaristes, non point pour obéir à une nécessité logique, mais parce que notre volonté intime nous impose celle qui répond à nos tendances profondes. Chacun a plus ou moins la philosophie de son tempérament, les critiques qui l'oublent trop nous obligent à répéter cette vérité banale.

C'est donc une erreur que de vouloir mettre à tout prix les mouvements de notre être intime en accord avec l'évolution universelle. Une telle harmonie n'existera jamais, c'est une pure chimère. Tous ceux qui ont voulu l'établir ont travaillé en vain. Pour être tout à fait juste, nous en arrivons à un dualisme radical entre notre conception de la vie et notre connaissance du monde, entre le vouloir et la raison. Et nous placerons notre conception de la vie au-dessus de notre conception du monde.

La connaissance rationnelle — sans rien abdiquer de ses prétentions — s'arrêtera avec respect devant l'irrationnel. Cette philosophie nous semble être la seule à résoudre le problème de la philosophie de la vie et de la conception du monde, problème ardu et angoissant pour tant de consciences désireuses de satisfaire les besoins du cœur en même temps que les exigences de l'esprit. Elle donne un libre essor aussi bien à la recherche scientifique qu'à l'intuition mystique et empêche que l'une n'empiète sur le domaine de l'autre. La religion mystique n'entrave pas la recherche scientifique, puisqu'elle renonce à expliquer le monde. Et la science positive, quels que soient les résultats auxquels elle aboutit, ne nous interdit pas davantage de chercher Dieu du fond du cœur et de réaliser, dans la mesure du possible, l'idée la plus élevée qui soit : la vénération de la vie.

Il nous semble que tout philosophe qui aborde cette question doit, pour rester juste, séparer le problème de la connaissance de celui de l'expérience religieuse proprement dite et établir nettement : 1^o quelles conclusions nous devons tirer de notre connaissance du monde ; le moyen qu'elle nous offre de découvrir le sens de l'univers et de la vie humaine ; — 2^o la valeur de notre intuition de Dieu et de son action sur la vie.

Nietzsche a eu tort, nous semble-t-il, de ne pas même envisager la possibilité de ce dualisme et de n'admettre à l'égard de la religion qu'une seule attitude : celle du rationaliste impénitent. Il n'a pas compris, somme toute, le sentiment religieux qui, comme nous venons de le montrer, a une logique à lui et évolue suivant sa propre loi. Qu'on passe en revue les jugements de Nietzsche sur la religiosité des mystiques chrétiens pour voir à quel point il se méprenait sur la valeur de la sensibilité religieuse.

Il n'a pas même aperçu le problème — si bien compris

de Pascal, — que doit résoudre celui qui, à un point de vue rationnel, entreprend de juger l'irrationnel. En dépit de sa fine intelligence psychologique, Nietzsche ne nous explique pas pourquoi, en dernière analyse, l'homme a besoin d'une foi, d'un Dieu, d'amour universel, et pourquoi ce besoin est si bien ancré en l'homme que tous les arguments de la raison ne le peuvent détruire.

Malheureusement, Nietzsche, incapable d'impartialité dans ce domaine, cède à cette tendance de démontrer l'absurdité de la religion chrétienne en mettant à nu les faiblesses et les vices de ses adhérents. Rien n'est plus facile mais ses arguments, loin d'atteindre l'idéal chrétien lui-même, ne frappe que ceux qui le trahissent en l'abaissant à leur niveau.

II. Une autre question générale très importante est celle-ci : le christianisme est-il favorable au développement des individus et l'est-il au progrès de la société?

Ici encore, Nietzsche ne nous a pas donné une solution satisfaisante ; à cette époque il hésitait entre un idéal individualiste et un idéal social ; et suivant le point de vue où il se place, son appréciation du christianisme change d'aspect.

Dans les aphorismes où il se montre individualiste, il affirme que le christianisme est néfaste au développement de la personnalité, car il lui enlève l'indépendance, la dignité et l'usage de ses facultés. Un esprit fort doit se garder de la religion comme d'un poison. Mais quand il se rallie au collectivisme, il reproche au christianisme d'être trop exclusivement individualiste et blâme les chrétiens de se préoccuper uniquement du salut de leur âme. Que penser de cette première accusation : le christianisme entrave le développement de la personnalité et favorise les hommes routiniers?

La question est assez délicate pour nous faire reculer devant une réponse catégorique. Il nous semble que cette accusation contient une part de vérité. Le christianisme, en effet, jette un défi au culte hellénique de la personnalité supérieure en affirmant l'égalité de tous les hommes devant Dieu. Or, la doctrine qui rabaisse le sage devant les simples serait néfaste au progrès de la culture, si les hommes, égaux en face de la mort et de Dieu, l'étaient aussi à l'égard des devoirs et des responsabilités (1). Les chrétiens d'Occi-

(1) Qu'on se souvienne de la parabole des talents et du grain de blé qui montre que chacun devra produire selon son intelligence et les dons qui lui sont répartis.

dent ont compris cela et leur zèle est rarement allé jusqu'à niveler les intelligences et les volontés. Ils ont plutôt mis au service de l'idéal chrétien les énergies les plus actives et les esprits les plus audacieux. Les cathédrales gothiques, la Divina Commedia et l'apologétique de Pascal en font foi.

Ce reproche frappe tout au plus les chrétiens faibles qui mettent dans leur piété leur faiblesse de caractère et leur étroitesse d'esprit. Mais ce n'est pas d'après eux qu'il faut juger le christianisme intégral.

Il serait plus juste d'imputer au christianisme un individualisme moral trop absolu, ce que Nietzsche a d'ailleurs souvent fait. La religion chrétienne primitive, si elle n'était pas individualiste à la lettre, était pourtant la religion d'une petite communauté de fidèles. L'Église du Sauveur s'est séparée du monde pour préparer en liberté l'avènement du royaume de Dieu. Et plus tard, au cours des siècles, les chrétiens les plus soucieux de réaliser intégralement cet idéal ont mené à leur tour la vie xénobitique des premiers apôtres. Inutile d'insister après tant d'autres sur les dangers que comporte une réclusion pareille.

Il nous semble que les critiques de Nietzsche auraient beaucoup gagné, s'il avait étudié parallèlement la valeur d'un idéal individualiste et celle d'un idéal collectiviste de la religion à toutes les époques et dans toutes les conditions sociales. Enquête monstrueuse, mais combien féconde, puisqu'elle aurait permis au philosophe d'approfondir aussi bien le problème de la religion chrétienne que celui de la libre pensée. Il aurait compris alors qu'un idéal pour devenir efficace, ne doit être individualiste que dans la mesure où il met l'homme en harmonie avec l'ensemble, avec tout le système des valeurs sociales. Il aurait fallu montrer ensuite de quelle manière ces valeurs se déterminent et se limitent les unes les autres. Il aurait fallu pousser la recherche jusqu'à établir, d'une façon approximative au moins, comment se forme un idéal personnel de la vie et quelle en est la part de l'individu et de la société.

Cette œuvre gigantesque, ébauchée par Nietzsche dans *Aurore* et abandonnée ensuite, a été reprise, développée et amplifiée par les sociologues modernes, comme Taylor, Lévy-Bruhl, Durkheim, Weber, Simmel et Bouglé (1).

(1) TAYLOR, *La civilisation primitive* (Paris, Reinwald, 1876). — LEVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris, Alcan, 1918). — ÉMILE DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie*

Ces questions d'ordre général une fois posées, nous pouvons examiner quelques problèmes d'histoire et de psychologie religieuse.

Au point de vue historique une question très importante me semble être celle-ci : le christianisme a-t-il arrêté le développement de la philosophie et de la science grecques et a-t-il fait dévier la marche de l'esprit humain ?

Comme la compétence nous fait défaut pour résoudre une question qui fait appel autant à une connaissance très étendue de l'histoire qu'au jugement, nous nous bornons à n'en donner qu'une appréciation personnelle qui n'aura rien de définitif.

Dans ce problème complexe, Nietzsche, nous semble-t-il avait à la fois tort et raison.

Il se fait illusion quand il admet que, si le christianisme, religion des ignorants n'avait pas triomphé, la civilisation antique aurait suivi une évolution plus normale, que les sciences et les arts grecs auraient continué de fleurir. Cela eût été impossible pour des raisons intérieures et extérieures. Un sociologue moderne, Bouglé qui est en même temps un remarquable historien des idées, nous en donne plusieurs, dont celle-ci très sérieuse :

« A ces admirables initiateurs que sont les Grecs, le sens de l'organisation paraît manquer. Pour que la science progresse, il est bon, à partir d'un certain moment du moins, qu'elle devienne œuvre collective et concertée, que le travail se divise, que les expérimentations se multiplient, et se contrôlent ». (1)

Les Grecs, en effet, étaient incapables d'opérer cette association de savants qui assure la continuité de la recherche. D'ailleurs, des causes extérieures, révolutions, dominations étrangères et invasion des religions orientales brisèrent l'enthousiasme pour la science désintéressée. Le monde s'acheminait vers la barbarie et rien ne pouvait arrêter le cours des événements. Et c'est le christianisme précisément la moins barbare de toutes les religions de ce temps qui eut le mérite de conserver des éléments précieux de la civilisation antique.

religieuse Le système totémique en Australie, Paris, Alcan, 1912). — SALOMON REINACH, *Cultes, mythes et religions*, Paris, Leroux, 1905. — L. WEBER, *Le rythme du progrès*, Alcan, Paris, 1913 — GEORG SIMMEL, *Die Philosophie des Geldes*, Leipzig, 1900 — BOUGLÉ, *L'évolution des valeurs*, Colin, Paris, 1922.

(1) BOUGLÉ, *ibid.* p. 210.

Tout cela est avéré et les apologistes du christianisme d'en triompher. Mais si nous considérons la marche de la science au moyen âge, lorsqu'elle fut la « servante de la théologie » nous sommes obligé d'accorder créance aux reproches que Nietzsche a lancés contre l'Église, son prosélytisme et son intolérance qui ralentissaient les progrès de la raison.

Car lors même que le christianisme n'est pas seul responsable de la décadence des sciences et des arts dans l'empire gréco-romain, il n'en est pas moins vrai qu'il y était pour beaucoup. Et, comme Bouglé le dit si bien :

« Il ne prêchait pas seulement le mépris des biens de ce monde, mais celui des lois naturelles. Il demandait l'amour et la foi, non la science, et encore moins l'esprit critique ». (1)

Si l'esprit scientifique n'a pas été écrasé dès lors, il fallut qu'il devînt plus modeste et se contentât d'un domaine plus étroit, car les vérités absolues sont réservées à la seule foi, tyrannique et dispensatrice unique du salut. Et elle est d'autant plus intolérante qu'elle masque sa volonté de dominer sous les dehors de la charité. Or, l'autorité de l'Église pesait lourdement sur la science du Moyen âge. L'étude de la nature, jugée inutile et hérétique, y était négligée et les intelligences s'escrimaient dans la vaine bataille des syllogismes.

Il fallut que les libres penseurs du xvi^e siècle, Bruno, Galilée, Bacon battissent en brèche la scolastique et le dogme chrétien, afin de pouvoir s'adonner librement à l'investigation méthodique de la nature et amener une nouvelle renaissance de la raison.

Nous croyons avec Nietzsche que l'Église triomphante a retardé le progrès de la science. Tant que les chrétiens se montrent intolérants, il est nécessaire dans l'intérêt même de la civilisation que les libres penseurs leur fassent contre-poids et les combattent sans merci. Mais nous ne suivons pas Nietzsche quand il dit que la religion chrétienne est condamnée par le fait même qu'elle prêche une foi supra-rationnelle. Nous pensons simplement que l'intolérance n'est pas un attribut de la foi et espérons que le christianisme évoluera vers une compréhension plus large des besoins de la vie jusqu'à se dépouiller de toute raideur

(1) BOUGLÉ, *L'évolution des valeurs*, p. 211.

dogmatique et devenir en fait et en réalité un message d'amour.

Ce problème si ardu des rapports de la religion mystique avec la connaissance scientifique ne trouvera de solution, nous semble-t-il, que dans un dualisme qui admet d'une part une philosophie mystique de la vie et d'autre part une conception rationaliste du monde, comme nous venons de le montrer.

Nous ne partageons pas cependant l'opinion que Nietzsche émet au sujet du syncrétisme religieux de l'Église. Sans nier les apports nombreux des philosophies et des cultes païens, — l'histoire comparée des religions en découvre sans cesse de nouveaux, — nous pensons qu'il est faux d'affirmer, comme Nietzsche le fait, qu'elle s'est assimilée telles quelles un grand nombre de superstitions antiques. C'est là un jugement superficiel. Certes, on peut établir une parenté entre les mystères orientaux et les mystères chrétiens. La même primitive nostalgie de Dieu, d'un contact immédiat avec Dieu anime les uns et les autres. Mais, tandis que dans les mystères païens l'élan mystique s'arrête à ces symboles matériels plus ou moins grossiers, comme la hiérogamie (le mariage avec Dieu) et la hiérophagie (la manducation de la chair divine), dans le christianisme cet élan s'épanouit dans l'amour spirituel de l'âme pour Dieu. C'est que le christianisme — comme la philosophie hellénique — incite le fidèle à s'approprier Dieu non seulement d'une manière passive et pour ainsi dire matérielle, mais à établir un rapport moral avec le Dieu vivant. Dieu aime l'homme, parce que ce dernier le recherche. Cette sublimation psychologique des sentiments religieux est une des supériorités de la religion chrétienne sur les cultes païens qui lui sont parents.

Une autre différence plus essentielle encore sépare le mysticisme païen du mysticisme chrétien. Dans les mystères antiques la rédemption divine est restée un rêve, tandis que dans ce christianisme, le libérateur est un homme. Jésus Christ a vécu, c'est pourquoi le christianisme a vaincu le monde. Comme Georges Berguer le dit si bien dans son ouvrage intitulé : « Quelques traits de la vie de Jésus considérés au point de vue psychologique et psychanalytique » :

« C'est dans le secret de la vie personnelle que gît le triomphe du salut chrétien, de la religion chrétienne. » (1)

(1) GEORGES BERGUER, *Quelques traits de la vie de Jésus, considérés au point de vue psychologique et psychanalytique*. Atar, Genève et Paris 1920, Introduction, p. LXXIV.

D'accord avec l'éminent chercheur, nous soutenons que le secret de toute religion vivante est dans la personnalité qui l'a fondée. Il est un peu étrange que Nietzsche qui, ailleurs, professait hautement son individualisme, n'ait pas affronté, dans sa phase positiviste, le problème de Jésus.

Quand Nietzsche, en même temps, qu'il attaque le syncrétisme de l'Église chrétienne, lui fait un grief de sa grossièreté intellectuelle, il n'a raison qu'en partie. Nous ne lui en voulons pas de s'en être pris aux chrétiens routiniers et dogmatiques. Ces derniers ont abaissé la religion jusqu'à leur propre niveau, déformé l'image du maître, et l'ont ravalé au rang d'un dieu mythique et matérialisé la religion des premiers disciples. Ils ont introduit dans la doctrine chrétienne la peur de la géhenne, l'espoir puéril de la récompense du fidèle et le dogme du salut par les œuvres.

Cette religion des esprits obtus et dogmatiques méritait les sarcasmes de Nietzsche et sa disparition serait un bienfait. Notre philosophe eut tort cependant de la confondre avec le christianisme intégral. Une étude plus approfondie de la symbolique, des rites, des cultes et des confessions des grandes hérésies mêmes du christianisme lui aurait fait comprendre la complexité de l'idéal chrétien, sa capacité de s'adapter aux âmes et de se renouveler.

Le christianisme ne vivrait plus, s'il ne dépassait les limites de ses dogmes. C'est justement parce que le christianisme ne se résume pas dans un dogme particulier que les prévisions de Nietzsche sur la disparition prochaine de la religion ne tiennent pas debout. Si dans certains milieux, l'athéisme fait des progrès rapides, il est possible que dans d'autres milieux l'excès de l'industrialisme et du machinisme suscite dans les hommes le désir de se rapprocher de Dieu. C'est ce qu'on observe d'une façon générale de nos jours. Parallèlement avec le réveil du sentiment religieux, nous trouvons la tendance essentiellement moderne d'adapter le christianisme aux exigences d'une morale née de la transformation de notre vie sociale. Cela prouve que l'évolution de l'esprit humain n'entraîne pas, comme Nietzsche le prétend, la disparition d'un besoin fondamental de notre nature, mais tout au plus sa transformation. La tentative d'adapter le christianisme à notre mentalité est combattue par les théologiens et les athées. Ils soutiennent pour des raisons diverses que l'Église ne

peut varier dans sa doctrine et dans ses formes. Si, en effet, le christianisme se rattache à une forme donnée, à une interprétation déterminée du Verbe, c'en est fait du christianisme. Tout au plus survivra-t-il dans quelques actes. Comme *M. Arnold Reymond* le montre dans son étude si suggestive sur *Pascal et l'apologétique chrétienne* (1), — l'homme moderne ne peut plus croire, de la même façon que Pascal, au péché originel. Il ne comprend plus la faute d'Adam et la punition dont il fut frappé. De même, la connaissance des lois géologiques et historiques nous fait supposer que l'humanité primitive fut plus malheureuse que coupable. La croyance en une humanité déchue par la désobéissance du premier homme une fois sapée, la rédemption et la grâce prennent une autre signification. Et, comme le dit M. Reymond, il sera peut-être nécessaire de

« ... renverser les valeurs et de placer, la liberté, la sainteté, la connaissance dans l'avenir comme un idéal à atteindre et qui se réalisera un jour intégralement. Dans ce cas, l'œuvre du Christ prendrait un autre sens. Christ serait non plus le sauveur d'une humanité coupable et foncièrement pécheresse, mais le libérateur d'une humanité mystérieusement esclave qui marche vers une vie de l'esprit de plus en plus affermie. » (2)

L'avenir de la religion chrétienne dépend de ses possibilités d'évolution qui permettent une interprétation nouvelle de la personnalité et de l'œuvre du Christ.

Certes, ce serait une présomption de notre part de vouloir trancher d'un seul coup une question aussi difficile. Aussi n'y songeons-nous pas. Cependant, nous sommes obligés de résoudre la question, pratiquement au moins, afin de trouver la voie dans laquelle notre vie morale doit s'orienter. A ce point de vue, nous avons non seulement le droit de façonner l'image du Dieu et du Christ suivant notre propre besoin de vérité, de justice et de bonté, mais nous devons le faire. Nous ne sommes pas libres de ne pas prendre une décision en pareille matière. Notre foi est notre œuvre. C'est la raison de notre vie intime, devenue pensée.

Il est naturel qu'une conception nouvelle de la religion nous obligera à examiner toutes les doctrines que le passé

(1) ARNOLD REYMOND, *Pascal et l'apologétique chrétienne*, Lausanne, la Concorde, 1920.

(2) *Ibid.*

nous a transmises et à fonder une morale sur notre foi réformée. Il est regrettable que Nietzsche n'ait pas saisi la valeur de cette tendance fondamentale de l'esprit moderne à chercher la forme de la foi qui répondra à des besoins intimes, dût-il pour cela même briser les cadres des dogmes et en renier plusieurs.

III. Les jugements de Nietzsche sur les différentes confessions chrétiennes sont pareillement contestables. Il a grand tort de ne pas étudier à ce propos la question que nous avons soulevée dans ces remarques critiques : quelle influence un idéal religieux de la vie a-t-il sur la formation d'un caractère et sur le progrès social.

Il s'est contenté d'émettre de nombreux aperçus de détail qui ont tous un caractère tendancieux.

Son jugement sur le catholicisme n'est pas faux en tous points. Il en a nettement distingué quelques caractères essentiels, comme le syncrétisme dans les formes du culte, la sagesse et la puissance dans l'organisation hiérarchique, le don de l'Église à gouverner les âmes et son culte des arts.

Mais en vrai protestant, partagé entre l'admiration et la méfiance, il n'a pas signalé la tendance de l'Église impérialiste et militante qui veut diriger les destinées des peuples comme celle des individus, qui exerce une étroite surveillance aussi bien dans le domaine de la science que dans celui de la politique et dans le domaine plus fermé encore de la conscience.

Ses appréciations sur le protestantisme sont assez mal fondées. Révolté contre la religion de ses pères, il est ingrat envers elle. Toutefois, il s'attaque avec raison à la suffisance des théologiens qui prétendent démontrer par voie rationnelle la vérité des dogmes révélés et à la roideur des docteurs moralistes. Il dénonce avec tout autant de raison la persistance des idées juives dans le protestantisme. En revanche, il méconnaît l'effort des grands réformateurs qui, pour s'affranchir de plus en plus de la tyrannie des dogmes, ont voulu à tout prix établir une critique judicieuse de l'Évangile et le rajeunir.

C'est le protestantisme qui, quoiqu'on en dise, s'est lancé dans cette entreprise hardie de faire vivre côte à côte l'amour mystique de Dieu, la recherche désintéressée de la vérité et la liberté, accordée à chacun d'orienter sa vie selon ses convictions profondes.

II. L'analyse psychologique du christianisme nous semble plus juste et de beaucoup plus intéressante que la critique historique. C'est peut-être la seule partie qui restera de la philosophie religieuse de Nietzsche.

Il faut savoir gré à notre philosophe d'avoir considéré l'expérience religieuse comme un fait accessible à l'analyse psychologique et rationnelle, susceptible d'être étudiée scientifiquement comme tout autre phénomène de notre activité mentale. Ajoutons qu'à l'époque de Nietzsche, il était courageux d'entreprendre une recherche sur des sentiments qu'on regardait comme sacrés.

Malheureusement, l'auteur de *Humain, trop humain* ne mena pas ses investigations sans parti pris. Il établit entre l'âme chrétienne et l'âme antique une comparaison tout à l'avantage de cette dernière et sur laquelle il base son jugement des valeurs. En opposant le rapport qui unit le chrétien à son Dieu et celui qui rattache l'homme antique au sien, Nietzsche relève avec habileté ce que la piété chrétienne, a de morbide et de caduc. Tout en approuvant plusieurs jugements qui frappent très justement la sensibilité chrétienne, nous nous séparons cependant de Nietzsche sur quelques points importants.

Ainsi, nous croyons que le christianisme est susceptible d'évoluer et de conquérir des hommes élevés à l'école de la science, de s'affranchir peu à peu de la sombre psychologie du péché et de la pénitence. Par conséquent, le christianisme, pour contenir quelques doctrines dépourvues de sens, ne mérite pas la condamnation à mort que lui prédit Nietzsche.

Le sentiment du péché, éveillé et entretenu par une idée fausse de la nature humaine, loin de faire avancer l'homme dans la voie de la vertu, l'a au contraire, maintenu dans l'ignorance de soi et dans le vice. On peut constater que les peuples les plus hantés par l'idée du péché sont les moins vertueux, les Russes par exemple qui oscillent entre la volupté du mal et les affres du repentir (1).

Pour nous, comme pour Nietzsche, le dogme de la responsabilité complète de l'homme ne se soutient pas. Nous ne sommes pas des fils de Dieu, égarés et déçus ; mais des organismes compliqués, en lesquels les instincts sont deve-

(1) L'idée que les Russes se font du péché tient à leur fatalisme. Aussi se sont-ils emparés des éléments fatalistes qu'ils ont trouvés dans le christianisme.

nus réflexion consciente et aspirent à s'élever des formes inférieures de la vie aux formes supérieures.

Mais la connaissance de notre condition ne nous amène pas nécessairement à un fatalisme où à un immoralisme facile. Conscients de nos infirmités, nous le sommes aussi des énergies qui leur font contrepoids. S'il nous sera toujours impossible de réaliser un idéal de perfection, nous avons la possibilité de diminuer la distance qui nous en sépare. Notre existence nous fournit continuellement des enseignements. Chaque expérience que nous tentons est une interrogation que nous posons. Le succès ou l'insuccès en sont les réponses. Et ce serait folie de pleurer nos déboires comme d'irréremédiables malheurs, puisque notre nature est telle que certaines défaites nous font avancer davantage en sagesse qu'une victoire ininterrompue sur le mal.

S'il en est ainsi, nous ne pouvons plus voir dans nos malheurs la punition de nos méfaits ; s'il y a un châtement, il est tout entier dans les conséquences de nos actes. Comme les Grecs les plus libres, les chrétiens modernes acceptent les résultats de leurs actes, et n'en attribuent pas la responsabilité à quelque dieu jaloux. Si primitivement la prière ressemblait fort à une pratique magique qui devait fléchir en notre faveur un Dieu tout-puissant et irritable, si plus tard encore, elle n'est que le déversoir des têtes faibles et des cœurs bavards, elle est devenue aujourd'hui l'expression suprême de notre unité et de notre gratitude envers la divinité.

Elle suppose, cela va sans dire, l'existence d'une volonté divine agissant dans notre vie secrète. Mais ce ne sont pas des arguments rationnels, ni des convictions dogmatiques qui nous font croire en Dieu : ce sont des expériences, les plus simples, mais aussi les plus générales dont les hommes soient capables. N'en mentionnons brièvement que les plus importantes.

Tout d'abord, c'est celle que nous impose la nécessité d'orienter notre vie. Nous ne comprenons pas le pourquoi de notre existence qui nous paraît absurde. L'est-elle vraiment ? Toute la question est là. Or, il arrive au cours de notre vie, certaines rencontres, certains événements qui révèlent qu'une puissance invisible s'occupe de notre sort. Nous sentons qu'elle nous veut tels que nous sommes et décide de notre bonheur ou de notre perte. La vie prend alors un sens, mais confus et indistinct à notre intelligence limitée.

Une autre expérience est celle que nous fournit l'amour du prochain, la charité et la bonté. Le monde de la solidarité ouvre une échappée magnifique hors du monde de l'égoïsme et de la lutte universelle.

Si nous éprouvons le besoin d'être aimé, nous avons celui de donner notre amour. L'homme le plus malheureux est celui qui se croit condamné à ne point aimer. Notre plus noble désir est celui de ce don de nous-mêmes, et le secret de toute éducation est de nous enseigner l'amour et la bonté.

Et la dernière, la plus poignante de nos expériences intimes, c'est la lutte entre le vouloir et le pouvoir. C'est là une grande douleur humaine. Nous avons tant de peine à atteindre le but suprême de notre vie. Tirillés par les nécessités pratiques et les passions, nous ne sommes pas ce que nous voudrions être : des hommes bons. Nous souffrons de ce désaccord entre nos aspirations et notre faculté si insuffisante de les réaliser, désaccord que la Bible a appelé péché et que la psychologie désigne par le terme plus clément de défaillance et de déséquilibre.

Ainsi conçue, la foi n'est pas un appui plus ou moins bon pour le faible, mais une affirmation ultime de notre amour de la perfection, à laquelle nous aspirons de toute notre âme. Ce sont les natures riches et puissantes qui ont la foi.

Combien Nietzsche a eu tort de ne considérer que la foi traditionnelle qui est un mot d'ordre, transmis d'une génération à l'autre, plutôt qu'une expérience vivante ! Pour être équitable il aurait dû juger la foi comme un idéal et non comme une doctrine, et il aurait pu la faire rentrer dans cette vérité générale : croire en un Bien ou en une vérité, ou même en une valeur absolue quelle qu'elle soit, est une manière d'aimer Dieu et de travailler à l'avènement de son règne. Aussi tous les idéalistes, même ceux qui théoriquement s'opposent au christianisme, sont-ils des hommes de foi. Nietzsche lui-même en est un, des plus fervents.

Dans la rédemption chrétienne, nous ne voyons plus, comme les dogmatiques, le rachat miraculeux des pécheurs ni une pieuse supercherie comme le veut Nietzsche, mais la rédemption est la délivrance intérieure en communion avec le Père. La certitude bienfaisante qu'éprouve le fidèle qu'il lui est possible d'être bon, voilà tout le secret de la grâce.

Nietzsche ne connaît et n'a voulu connaître que le type du chrétien étroit. De parti pris, il a ignoré l'homme pour qui le christianisme est une réponse entièrement satisfaisante à ses aspirations intimes. Nietzsche n'a pas rendu justice au chrétien d'élite, à sa bonté, à son courage en face de la vie. Il a dénié à la religion chrétienne le pouvoir de rendre aisé l'exercice des vertus les plus difficiles, d'entretenir la joie dans l'âme du croyant. Ces paroles « : Heureux les débonnaires, car ils hériteront de la terre », prononcées par Jésus-Christ qui savait quelles énergies son message aux hommes était capable de développer et de stimuler, restèrent lettres mortes pour le philosophe immoraliste.

La morale chrétienne, faite de tant de vertus négatives, serait sans doute inefficace dans un monde d'hommes sains, forts et généreux, pouvant fonder une morale et créer des valeurs dont nous n'avons pas d'idée. Mais Nietzsche se trompe quand il affirme que cette religion chrétienne a modelé cette humanité d'esclaves et qu'il suffirait de l'abolir pour rendre à celle-ci la grandeur et la liberté.

À notre point de vue, la seule religion durable et douée de valeur est celle qui comprend l'homme et répond à ses tendances les plus profondes. Comme le bouddhisme, ni l'islamisme, ni le judaïsme, ni aucune théorie rationaliste ne satisfait notre besoin d'équilibre et de perfection, nous pensons que le christianisme conviendra seul à l'humanité future, mais un christianisme rajeuni, ramené à ses principes originaux, dépouillé de mythologie, de dogmes et de l'atmosphère étouffante des Églises. C'est ce christianisme qui n'a encore jamais été expérimenté que Jésus nous propose dans son « Sermon sur la montagne ».

En résumé, nous dirons que Nietzsche a fait un effort remarquable pour réfuter le christianisme, en dénonçant son infériorité en face de la morale antique et de celle des libres esprits modernes, et en signalant à quel point et de quelle manière il a réformé les consciences et les sensibilités.

Mais Nietzsche n'a pas résolu les problèmes qui se posent aux savants modernes, comme jadis ils s'étaient posés à Pascal.

1. Est-il possible de juger impartialement avec les données de la raison la valeur définitive d'une tendance vitale, telle

que la religion, de nature irrationnelle? Et si cela est impossible que valent toutes les apologies et les réfutations entreprises au nom de la raison?

2. Un idéal rationaliste satisfait-il complètement les besoins fondamentaux de sagesse, de bonté, de certitude et de justice pour rallier tous les hommes à une commune profession de principes? ou le rationalisme est-il, comme certains le disent (1) essentiellement individualiste et anarchique et par là même accessible seulement à une élite d'intellectuels?

3. Le christianisme est-il rattaché à une interprétation déterminée du Verbe ou est-il, au contraire, susceptible d'évoluer et de répondre au besoin de justice et de vérité des hommes formés par la science?

4. Le devoir du constructeur de la civilisation future, au lieu de détruire d'anciennes tendances vitales au nom d'un idéal personnel, ne serait-il pas, au contraire, d'opérer la conjonction de toutes les valeurs : travail, science, art, religion? L'humanité en marche ne tend-elle pas d'elle-même, à travers toutes ces erreurs, à l'harmonie?

V. *L'État et la société*. (2) — Ses idées rationalistes et révolutionnaires sur la science et la religion amenèrent notre philosophe à transporter dans le domaine de la vie politique les règles de la critique scientifique. Dans ses jugements sur l'État et la société, Nietzsche se montre dégagé de la tradition et de la sociologie romantiques qu'il avait professées dans son premier système. Il se déclare ennemi de l'État actuel et, par moments, frise l'anarchie.

L'organisation politique actuelle, affirme-t-il, n'est qu'une institution grossière qui remplace mal une véritable organisation sociale. L'État n'est qu'un vaste automate où les esprits libres et indépendants n'ont pas d'emploi. Bien plus, les gouvernants, enclins à se mêler de ce qui ne les regarde pas et à régenter les opinions comme ils gèrent les affaires publiques, les considèrent avec méfiance et les

(1) GUSTAVE BELOT, *La valeur morale de la science*, Revue de métaphysique et de morale, Juillet 1914, p. 430 sq.

(2) Cf. CHARLES ANDLER, *Nietzsche et le transformisme intellectuel*, Livre III^e, la civilisation des Libres Esprits, chap. I, L'évolution de la vie politique, p. 253 sq.

persécutent à l'occasion, Les discours panégyriques tant anciens que modernes qui vantent les bienfaits de l'État pour la culture de l'esprit sont naïfs ou hypocrites. Athènes, la cité de l'art et de la philosophie, a chassé Anaxagore et tué Socrate et les États modernes font bien pis encore, car ils étouffent le génie dans le germe.

Sachant qu'il peut rencontrer des ennemis dans les hommes qui placent la vérité au-dessus de tout, l'État, pour leur faire contrepoids, encourage les tendances et les institutions religieuses et sociales, refuges de l'ignorance, de la crédulité et de l'esprit de servitude. Il ne pouvait trouver de meilleur appui que dans l'Église qui, précisément aux époques critiques où le pouvoir paraît menacé, apaise les esprits en ébullition et recommande aux masses l'obéissance et la vénération de l'autorité supérieure.

Mais cet appui est-il aussi sûr que les gouvernements de jadis ont bien voulu le croire? Voilà un problème angoissant qui se pose aux hommes d'État modernes. Nietzsche estime imprudents les États qui solidarisent l'intérêt de l'ordre social avec certaines croyances et certaines représentations de l'univers, de l'homme, de la société et de ses lois, car si la science vient à douter de ces choses, il en résulte des crises politiques, comme l'histoire nous en montre tant. Qu'on ne pense qu'au seul exemple des Encyclopédistes préparant la Révolution française.

En revanche, le nationalisme, voire le militarisme actuels qui dominent la bourgeoisie, serviront efficacement l'État, au moins pendant un certain temps.

Nietzsche, cela va sans dire, n'éprouve pas plus de sympathie pour le fanatisme nationaliste que pour le fanatisme religieux. L'un vaut l'autre. Il déteste la notion de l'honneur civique et guerrier, tel que les Romains antiques et les Allemands modernes l'ont développée et estiment que les vertus patriotiques, qui autrefois étaient nécessaires dans un État jeune, sont un anachronisme au XIX^e siècle et forment une sérieuse entrave au progrès.

Quant aux guerres, Nietzsche les déteste et les flétrit en termes énergiques. Il déplore surtout les guerres nationales modernes qui entraînent une dépense inutile et grossière d'énergies et surtout de talents. Il a le même mépris pour la politique et regrette que de nos jours, des hommes très doués se jettent dans la bagarre des partis,

s'abaissent par aveugle dévouement à des besognes qui sont faites pour les intelligences inférieures.

Il est vrai qu'à ce régime si prodigue de forces, la nation gagne quelques avantages, notamment une plus grande considération au dehors, mais l'orgueil qu'elle en tire ne contrebalance pas l'appauvrissement intellectuel qui en résulte.

Quelque civilisée que soit une nation victorieuse, ce n'est jamais à sa culture qu'elle doit ses succès militaires, mais à sa force. La victoire qui abêtit le vainqueur est souvent plus dangereuse que la défaite d'où naît la rancune et le repliement sur soi. La maladie brise les corps, mais libère les âmes. C'est pourquoi, conclut Nietzsche, la civilisation doit beaucoup aux époques politiquement faibles.

Pour sauver la civilisation des malheurs absurdes de la guerre, éteignons en nous la ferveur nationaliste et favorisons l'avènement d'une race européenne. Mettons les intérêts de l'humanité avant ceux des dynasties princières ou de la bourgeoisie conservatrice. Les Juifs ont commencé cette œuvre d'assimilation et de nivellement en travaillant à abattre les barrières nationales pour l'élaboration de l'union future des États européens.

Est-il nécessaire de dire que Nietzsche, adversaire du nationalisme l'est aussi du monarchisme? Tout aristocrate qu'il soit, il accepte la démocratie comme on accepte quelque grande crise, bouleversement nécessaire dans la nature. Si le peuple veut faire lui-même son bonheur et son malheur, qu'il use de ce droit et fasse des expériences dans ce domaine nouveau de la politique. Nous n'admettons plus avec Bismarck que le peuple et le gouvernement soient deux puissances séparées, aux intérêts opposés. Le gouvernement, c'est l'organe du peuple et non une institution de droit divin. Les rapports des citoyens entre eux et avec le gouvernement seront rationnels. Ainsi, l'État ne pourra plus compter sur l'alliance de l'Église. Les connaissances ont éclairé le peuple et ont répandu tant d'opinions différentes en matière religieuse que l'État ne peut plus prendre à leur égard une attitude déterminée. Il est obligé de traiter la religion comme une affaire particulière. Il ne s'appuiera plus sur les prêtres qui sont devenus ses adversaires, tandis que les libéraux et les irréligieux, par contre, seront ses défenseurs fanatiques. Puis, peu à peu, la ferveur patriotique disparaîtra à son tour. L'État ne sera estimé qu'en

raison de son utilité pour les particuliers. Ceux-ci s'en serviront comme d'un instrument qui leur permettra de poursuivre leurs fins personnelles. Le progrès, poussé à l'extrême, amènera la dissolution de l'État. L'esprit de routine seul en garantit encore la durée.

Cependant, Nietzsche ne désire pas que cette évolution se réalise sous la forme d'une révolution violente. Il la voudrait lente et continue pour que les progrès aient le temps de se consolider. Aussi se plaît-il à dérouler devant nos yeux le tableau d'une confédération européenne, dans laquelle chaque État occuperait la place qu'un canton occupe dans la république helvétique. Dans leur politique les dirigeants s'embarrasseront peu des souvenirs historiques de chaque peuple et personne ne s'en choquera. Dégagés du respect envers le passé, nourris de principes démocratiques et avides d'expériences nouvelles, nous regarderons en avant et accomplirons notre œuvre avec ferveur.

On procèdera alors à une rectification des frontières, utile à tous les États comme à chaque pays en particulier. Les diplomates n'emploieront pas les armes pour faire admettre ces modifications, mais elles s'imposeront aux peuples par leur utilité. La plus scrupuleuse équité inspirera la conduite des diplomates nouveaux qui seront des hommes de métier, agronomes, ingénieurs, spécialistes pour les moyens de communication et les finances. La politique extérieure perdra de son importance, elle ne sera plus séparée de la politique intérieure. Les questions européennes seront pour nous des questions de famille (1).

Cependant, nous ne savons pas encore par quelle voie nous parviendrons à ce but. Peut-être pourrions-nous travailler d'une façon méthodique et rationnelle ; le socialisme nous sera alors d'une grande utilité, car c'est lui qui est, dans la société moderne, le grand agent du progrès. Mais il est possible aussi que les hommes craindront de s'engager dans cette voie et s'efforceront de se maintenir dans les routes périmées. Ils en seront punis les premiers, car nous ne sommes pas libres de ne pas évoluer. Les événements eux-mêmes nous pousseront en avant. Les grands États assoiffés de domination ne respecteront les traités que par contrainte. Dès que ces derniers sembleront défavorables à leurs intérêts, ils ne se feront aucun scrupule

(1) *Le Voyageur et son Ombre*, § 292, p. 392, sq.

de les violer. La force seule décidera du sort des peuples. Les États puissants dévoreront les petits États et l'État monstre dévorera à son tour les grandes puissances. Enfin, celui-ci n'ayant plus d'ennemi qui le tienne en échec, crèvera comme un pléthore. A ce moment-là, le monde tombera dans une nouvelle anarchie, qui rendra possible la formation de nouvelles unités politiques et économiques. Sous la tyrannie des cartels, des trusts et des syndicats, nous traverserons peut-être un moyen âge matérialiste plus sombre que n'a été le Moyen âge monarchique du passé, — pour aboutir dans quelques régions de la terre à une Renaissance nouvelle.

Dans cet aperçu, Nietzsche montre une compréhension des faits sociaux plus large que dans sa première philosophie. Il partage avec Stendhal et Renan la noble illusion que les peuples sont capables de s'affranchir de la tyrannie des traditions et de confier leurs destinées aux hommes les plus intelligents et les plus désintéressés. Cela supposerait dans les foules l'énergie de discerner clairement leurs véritables intérêts, et cela est déjà beaucoup, car combien les hommes seraient plus avancés s'ils poursuivaient leurs intérêts positifs, sans mêler à leurs calculs des passions religieuses, métaphysiques et le souci des conventions sociales. L'État de la Raison est l'idéal lointain auquel ont aspiré tous les réformateurs, depuis Platon jusqu'à Nietzsche.

Et, puisque nous venons de mentionner Platon, remarquons à quel point le nouvel idéal social de Nietzsche s'accorde avec celui de Socrate et de son illustre disciple qui affirmaient que tous les biens sociaux résultent de la sagesse, c'est-à-dire de la conduite rationnelle de la vie.

VI. *La civilisation intellectuelle.* — Nietzsche ne se borne pas à faire la critique de la science, de l'art, de la religion et de la société, mais à plus d'une reprise il essaie de porter un jugement d'ensemble sur la civilisation modèle. Il a émis deux théories qui se superposent, l'une qui date de *Humain, trop Humain* est nettement intellectualiste, l'autre, esquissée dans les fragments posthumes d'*Aurore* atteste une tendance vitaliste et marque un tournant décisif dans la pensée de Nietzsche.

I. Nous ne consacrons que quelques remarques à l'idéal intellectualiste de la société qui se trouve résumé dans la morale de *l'esprit libre*, dont nous avons longuement parlé.

En vertu de son rationalisme, Nietzsche estime que les caractères d'une culture supérieure sont intellectuels. A mesure que l'homme comprend et apprécie mieux la science, il s'élève dans l'échelle des valeurs :

« ... C'est le propre d'une civilisation supérieure d'estimer des vérités de peu d'apparence, découvertes par une méthode sévère, davantage que de réjouissantes et aveuglantes erreurs, provenant d'époques et d'humanités métaphysiques et artificielles (1) ».

La science est la suprême autorité pour l'individu et la société, car elle seule est absolument véridique dans ses principes et dans ses moyens. Toutes les disciplines de la vie, la morale, l'art, le droit et les mœurs s'appuieront sur des bases rationnelles. Celles qui sont réfractaires au contrôle critique, la religion et la morale chrétienne, l'art et la philosophie qui s'en inspirent, disparaîtront peu à peu. Déjà maintenant les religions ont passé à un doux moralisme, un siècle de discipline scientifique achèvera leur mort.

L'éducation, intellectuelle aussi, cultivera dans la jeunesse le sens logique, le goût du vrai et de la mesure. Transmettons aux jeunes gens le précepte socratique ; c'est la vérité qui crée la justice et c'est la justice qui donne le bonheur. Une morale de probité scientifique, développe en eux le sens indépendant des valeurs et les prépare, mieux que la morale chrétienne, à la lutte pour la vie. Il nous sera permis ainsi de former par voie méthodique une élite, consciente de ses droits et de ses responsabilités.

La culture intellectuelle sera donnée à tous. Nietzsche fait foire de la thèse romantique et sentimentale suivant laquelle il faut tenir le peuple dans l'ignorance, gardienne des vertus modestes ! Loin de là. Il n'est pas jusqu'aux êtres les moins doués qui n'aient accès à un minimum de culture qui rendra leur existence digne et utile. Il ne faut pas qu'une distance presque infranchissable sépare les hommes d'élite du peuple. Si c'est au prix de grands sacrifices que nous élevons ce dernier, c'est dans l'intérêt même de la culture de l'esprit. Dès que les médiocres apportent la moindre compréhension aux entreprises des hommes d'élite, celles-ci, portées par les bonnes volontés de tous, ont de plus grandes chances de réussite.

Le culte de la raison nous conduit à un socialisme intelligent. Les castes, moins fermées qu'autrefois, ne s'oppo-

(1) *Humain, trop humain*, § 3.

seront plus à un échange entre les classes supérieures et les classes inférieures de la société. Ainsi, guidés par le critère intellectuel des valeurs, nous trouverons le moyen d'assurer continuellement l'équilibre social, sans que nous ayons besoin de recourir aux moyens violents.

Un esprit de large tolérance et le mépris des dogmes exclusifs caractérisent d'ailleurs cette société d'hommes éclairés qui comptera moins de génies, moins de saints ; il y aura dans les pensées et les actes moins d'enthousiasme et de feu, mais toute la liberté et l'aisance de l'intelligence. L'existence, faite de labeur tranquille, sera vouée à la recherche de la vérité et à l'éducation de la jeunesse.

Pour caractériser les différentes étapes de la culture, Nietzsche aime à se servir d'un langage imagé. Il compare la civilisation d'autrefois et celle de demain à des zones climatiques. Celle du passé ressemble à un climat tropical.

« Violents contrastes, succession brusque du jour et de la nuit, embrasement et magnificence des couleurs, adoration de tout ce qui est soudain, mystérieux, effrayant, rapidité des orages qui éclatent tout à coup ; partout les cornes d'abondance de la nature qui débordent prodigieusement ; et, en revanche, dans notre civilisation, un ciel clair, pas lumineux pourtant, une atmosphère pure, assez constante, de la fraîcheur, du froid même de temps en temps. Les deux zones s'opposent ainsi l'une à l'autre ». (1)

Si nous appliquons ces images aux nations, la zone des contrastes violents est représentée par les Grecs du temps de Thucydide, et les Italiens de la Renaissance, tandis que la culture de la zone modérée fleurit en France. Le peuple français est le peuple le plus intelligent et le plus intellectuel en Europe. C'est en France que l'élite exerce la plus forte action sociale ; l'individualisme intellectuel y est fécond. Le peuple se passionne pour une idée de justice ou une utopie. Qu'importe s'il manque à cette race quelque lourde vertu de paysan allemand. Les Français sont le peuple initiateur de tous les grands mouvements modernes. Comme jadis les Grecs, ils marchent à la tête des peuples européens.

II. Mais il arriva un moment où l'idéalisme purement intellectuel ne suffit plus à notre penseur. Orienté par les théories transformistes, il étudia la valeur biologique de

(1) *Humain, trop humain*, § 236.

l'intelligence et de la culture intellectuelle, et aperçut les lacunes de son système. Aussitôt il tâcha de les combler, et d'atténuer ce que cette doctrine avait de trop tranchant en y introduisant un postulat vitaliste qui le dépasse et parfois le contredit.

Nietzsche base son intellectualisme vitaliste sur cette constatation que les cultures trop exclusivement intellectuelles ne peuvent pas durer ; l'histoire nous prouve suffisamment qu'elles sont toutes condamnées à une rapide déchéance. Quelle est la raison de ce fait curieux ? Les historiens d'autrefois se sont bornés à le noter, mais aucun d'eux n'a essayé de l'expliquer. Nietzsche, le premier, armé de son sens psychologique aigu et de solides arguments biologiques, entreprit de déterminer quels sont les dangers qui menacent les civilisations très avancées et par quels moyens on peut les écarter.

Le grand péril pour les peuples modernes, dit-il, n'est pas d'ordre politique, mais psychologique. Il réside tout entier dans un manque de volonté. Et c'est une maladie mortelle qui rend l'intelligence stérile et paralyse nos efforts. Qu'on considère ces héritiers des riches cultures, les Grecs d'Alexandrie, les Florentins sous les derniers Médicis, les Français sous Napoléon III ! Tous, ils se sont montrés inaptes à l'action. Leur richesse d'idées et d'imagination, l'habitude de peser les motifs, de prévoir les conséquences lointaines de leurs actions, leur sensibilité exaspérée et le scepticisme les empêchent de prendre les décisions les plus simples. Ils n'ont plus qu'une apparence de force. Le rhéteur chez eux prend la place de l'administrateur et du soldat.

L'absence de volonté serait moins pernicieuse, si ces nations n'étaient obligées de lutter sans cesse pour leur indépendance et leur hégémonie contre des peuples d'une intelligence plus fruste, mais doués d'une volonté plus forte. Ces derniers ont souvent de grands avantages sur les races cultivées. D'abord, ils sont puissants non seulement en nombre, mais par la similitude de leurs convictions. Leur action n'est pas retardée ou entravée par de vaines discussions et des scrupules gênants. L'histoire nous fournit assez d'exemples où des peuples grossiers se sont assujettis de vieilles nations raffinées et affaiblies. Les soldats paysans de Scipion ont détruit la civilisation de Carthage, les croisés celle des Arabes et la France de 1871 a vu les Prussiens.

Les élites modernes de tous les peuples sont menacées par les prolétaires.

C'est pourquoi il importe que l'élite devance les événements et s'arme contre la déchéance en donnant à la génération nouvelle une éducation appropriée.

Puisqu'une activité cérébrale de plus en plus intense sera le lot commun des hommes supérieurs de l'avenir, il importe que nous luttons dès aujourd'hui pour acquérir et conserver une santé robuste. C'est le premier moyen de nous préserver d'une postérité morbide et peut-être même folle. Pourtant, la seule santé ne suffit pas. La grande force, dit Nietzsche, qui alimente la vie et qui entretient la vigueur, c'est la passion. Mais, comme Stendhal, dont Nietzsche s'inspire, il a soin de définir la passion. Elle n'est ni un instinct aveugle ni un caprice sexuel, mais une énergie éclairée et guidée par le savoir :

« Soit que... nous vivions solitaires, ou en société, il faut que l'intention suprême de notre passion détermine nos actes jusque dans leurs moindres détails, et cela de telle façon qu'elle prenne la science à son service et lui demande avec une confiante ardeur les directions qui lui sont convenables. Ne soyons pas aveugles tout en obéissant à de nobles instincts, mais mettons à profit toutes nos connaissances antérieures : c'est seulement ainsi qu'on se fait de soi-même une idée assez élevée. Tout ce qui a été évalué jusqu'à présent est digne de servir ta passion. Ceux qui font bon marché de la science ou qui en usent avec fantaisie, n'éprouvent pas en face de leur passion, cette vénération profonde, sincère, pour laquelle aucun sacrifice n'est trop grand. Que notre manière d'être se fonde sur les expériences antérieures de l'humanité » (1).

La passion est la décharge de nos énergies accumulées, c'est elle qui nous pousse en avant et nous fait sortir de la routine et du repos :

« ... Notre idéal exige des confirmations et des sacrifices toujours plus grands et ainsi il grandit et se purifie lui-même ». (2)

(1) Nachlass zur *Morgenroethe*, W. XI, § 212, p. 246 : ... « Alles, was bisher *erkannt* wurde, ist wert. deiner Leidenschaft zu dienen. Wer sich leicht mit der Leidenschaft abfindet oder phantastisch wird bei ihrem Gebrauch, hat nicht die tiefe, untrügliche Ehrfurcht vor seiner Leidenschaft, der kein Opfer zu gross ist. Unser Wesen auf die ganze Welt bisheriger Erfahrungen der Menschheit stützen. »

(2) Ibid. « Unser Ideal fordert immer groessere Bestaetigungen und Opfer und will dadurch selber immer wachsen und sich reinigen. »

Cette estime de la passion révèle la tendance la plus intime de Nietzsche. Il n'a jamais su être homme de science à la lettre, il reste idéaliste, malgré ses théories «anti-idéalistes» et peut-être à son insu. Son dernier critère de valeur est biologique, car, si l'intelligence éclaire la vie, la passion l'alimente. L'homme le meilleur, au sens platonicien du terme, est celui qui a le plus d'énergie et non celui qui possède les connaissances les plus étendues. C'est le *galantuomo* de la Renaissance, formé par double discipline de la science et de l'art, qui sait se faire valoir par la force du courage (*fortezza d'animo*).

De même que Nietzsche fait dépendre la prospérité et le développement des individus de la collaboration de toutes leurs énergies, de même il en appelle à toutes les forces humaines pour assurer l'avenir de la société. Il se sert, selon son habitude, d'une image pour nous décrire le développement de la civilisation. « Figurez-vous, écrit-il, un organisme sain et normal, dans lequel des éléments étrangers, morbides pour la plupart, s'introduisent. Ces éléments étrangers ne rendent pas le corps malade, — puisque son assise est assez ferme, — mais ils sont assimilés comme un vaccin ! » L'équilibre psychologique s'en trouve déplacé ; en un mot, l'organisme enrichi d'une expérience, a évolué. La société est comparable à un immense organisme, dont la marche est tracée d'avance, dans ses lignes générales. Son assise est formée par des éléments conservateurs, les hommes bien pensants, doués de sentiments communs et d'un caractère stable. De temps à autre, des révolutionnaires surgissent, natures plus indépendantes, mais moralement plus faibles, et introduisent des éléments nouveaux. L'apparition de ces novateurs est nécessaire chaque fois qu'un progrès doit s'accomplir. Encore importe-t-il que la société soit toujours en état de s'assimiler des forces nouvelles, de se transformer, sans que ses bases en soient ébranlées.

La faculté maîtresse de l'homme supérieur de l'avenir est son génie d'organisation, Savant et énergique, il n'abandonne pas la direction de sa vie au hasard, mais il tend à une perfection continue à la fois artistique, intellectuelle et biologique. Et l'histoire elle-même ne sera pour lui qu'un laboratoire d'expériences de grande envergure (1).

(1) Cf. W. XIII, § 73, p. 32. « Die Geschichte als die grosse *Versuchsanstalt* : die bewusste Weisheit *vorzubereiten*, welche zur Erdregierung nottut. »

Les rêves utopistes que Nietzsche développe dans les derniers livres d'*Aurore* et du *Gai Savoir* annoncent déjà l'idéal de la période suivante, où le philosophe basera son système sur la théorie de la sélection.

Remarques critiques. — Comme il est facile de le voir, la doctrine rationaliste de la civilisation, sans résoudre toutes les difficultés du problème de la première époque, est à plusieurs égards supérieure à la philosophie esthétique de la civilisation.

Elle l'est d'abord au point de vue logique. Pour la première fois, Nietzsche se sert de termes clairs, généraux et n'exigeant pas une interprétation particulière, telle l'*illusion vitale* du premier système. Tous ses jugements, quel que soit le sujet, psychologique, métaphysique, historique, moral, religieux, esthétique ou social, se basent sur les mêmes principes fondamentaux et traduisent une tendance identique : démontrer la suprématie de la raison dans l'échelle des valeurs.

Une fois établie sa psychologie des fonctions mentales : imagination, raison, volonté, nous savons de manière précise quelles conséquences Nietzsche en tirera pour l'interprétation de l'art, de la religion et de la société.

Cette philosophie a encore sur la première l'avantage d'être à la fois individualiste et universaliste. Elle est individualiste, et par moments même anarchique, en ce qu'elle place au premier plan l'esprit scientifique qui, par sa nature même, est réfractaire à toute contrainte extérieure et n'accepte que l'autorité d'une preuve résultant d'une recherche méthodique. Nietzsche a montré toute la valeur de l'individualisme viril, basé sur la réflexion créatrice et l'absolue probité du chercheur. Le savant n'est pas libre de désobéir à sa conscience rationnelle qui lui ordonne de chercher la vérité à tout prix, dût-il pour cela se mettre en opposition avec l'autorité sociale et son propre intérêt. La *liberté de l'esprit* est une des plus précieuses conquêtes de la civilisation moderne.

Enfin, cette théorie, avons-nous dit, est universaliste. En effet, les méthodes et les résultats de la science sont accessibles à chacun ; et chacun peut refaire à son tour les démonstrations et les expériences des initiateurs. L'unanimité de plusieurs savants sur un même point fait autorité, mais l'assentiment d'autrui n'est pas même nécessaire pour étayer les certitudes, puisqu'il existe des moments où tel

savant est seul en possession d'une méthode ou d'une vérité, à laquelle il attachera son nom. Peu à peu les vérités reconnues par des pionniers isolés s'imposent à d'autres consciences et deviennent un bien général. La science, comme l'a dit Pasteur, n'a pas de patrie. Elle appartient à tous les esprits qui cherchent. Et, à plus forte raison, la conception rationaliste du monde, n'est-elle pas davantage le propre d'une nation et d'une race. Rationaliste, Nietzsche n'attend plus le salut du peuple allemand, mais passe par-dessus les frontières et oublie les contingences historiques qui ont créé les patries et les nations. Son idéal devient, à proprement parler, européen. Les esprits libres de tous les pays collaborent à la civilisation de demain et réalisent sur une plus large base le rêve pan-hellénique des philosophes antiques.

La rigueur logique des principes fondamentaux, le caractère individualiste de l'invention intellectuelle et le caractère universel des méthodes rendent cette doctrine capable plus qu'aucune autre d'évoluer, de se perfectionner. Les principes scientifiques ne sont pas sacrés et immuables. Le savant est obligé d'accueillir de nouvelles hypothèses et de nouvelles théories et de reviser continuellement tout ce qui lui semblait définitivement acquis. D'ailleurs, à mesure que la science éloigne les limites de l'inconnu, qu'elle s'ouvre de nouveaux champs de recherche, ses principes perdent de leur rigidité, s'assouplissent et elle augmente ses moyens. Combien l'histoire, cette science complexe, ne contient-elle pas d'intuition ! en relatant les expériences des hommes à travers les siècles, elle doit éclairer pour nous l'âme humaine.

En dépit de l'immoralisme que Nietzsche professe dans *Humain, trop humain* et dans *Aurore*, sa théorie a une valeur morale remarquable. L'intellectualisme tend sans cesse à se dépasser lui-même. Le savant ne se borne pas à constater, car dès qu'il constate, il compare et évalue. Les faits établis par la science et ses méthodes sont des valeurs. Personne ne nous l'a dit plus clairement que Bouglé dans son ouvrage, déjà cité sur « *L'évolution des valeurs* ». Il y dit :

« Pour ses résultats comme pour sa discipline la science réclame le respect : non contente de faire appel au dévouement des chercheurs, elle demande avec une croissante autorité que les sociétés lui assurent des moyens de développement ; elle devient le centre d'un monde d'institutions qui la servent » (1).

(1) BOUGLÉ, *Évolution des valeurs*, p. 160.

A mesure qu'elle avance, la science ne se borne plus à rendre des services matériels et à instruire. Elle tend aux fins que Goethe lui a assignées : former les caractères, orienter les consciences et exercer une influence déterminante sur l'attitude que nous prenons en face de la vie (1). L'action morale de la pensée scientifique est, sur beaucoup de points, plus élevée que celle des religions révélées, parce que d'une absolue sincérité.

Par toutes ses qualités, cette théorie est moderne dans la meilleure acception du terme. Presque à son insu, Nietzsche s'est rattaché aux doctrines les plus avancées de son temps. Ces philosophies, pour ne citer que celles de Stuart Mill, de Spencer, de Comte, de Guyau et de Renan (2), s'inspirant toutes du rationalisme du XVIII^e siècle, tiraient néanmoins profit des doctrines romantiques dans la philosophie de l'histoire, de la psychologie, de la sociologie et de la biologie. Ils assouplirent ainsi les principes de leurs éminents devanciers et en élargirent l'application. Ils concilièrent le goût de la recherche minutieuse avec celui des vastes synthèses, scientifiques et sociales. L'*Avenir de la science* renfermait à leurs yeux une promesse de grandeur et de félicité et leur inspirait des hymnes enthousiastes (3). Leur vœu le plus cher était d'appliquer les découvertes de la science au perfectionnement de l'organisme social ; ils voyaient les penseurs d'élite gouverner le monde et transformer la vie économique, intellectuelle et morale grâce à leur esprit scientifique. Ils espéraient réaliser sur une base élargie l'utopie de Platon.

(1) Cf. le chapitre II de notre étude. *Les précurseurs et les maîtres de Nietzsche*.

(2) Cf. JOHN STUART MILL, *A system of logic*, London 1843. — HERBERT SPENCER, *Principles of Morality*, IVth part, Justice, 1841. — AUGUSTE COMTE, *Système de philosophie positiviste*, Paris, 1830-42. — Id., *Système de politique positiviste ou Traité de sociologie, instituant la Religion de l'Humanité*, Paris 1851-54. — J. M. GUYAU, *Essai d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris 1885, œuvre connue et appréciée de Nietzsche. — ERNEST RENAN, *L'Avenir de la Science*, et Id., *Dialogues et fragments philosophiques*, X^e éd. Paris, 1923, Préface, p. V sq.

(3) Les idées de Renan et celles de Nietzsche à l'époque positiviste se ressemblent au point que telle parole de Renan aurait pu être écrite par Nietzsche, Cf. *L'Avenir de la Science*, Préface, p. 19 sq. et *Dialogues et fragments philosophiques*, Préface, p. 7 sq. et 50 sq. et certains aphorismes de Nietzsche pourraient figurer dans les œuvres du sceptique idéaliste français, par exemple, *Humain, trop humain*, §§ 251, 252, 261 ; *Aurore*, §§ 429, 497, 547, 575.

Cependant, cet idéalisme intellectualiste a de graves défauts. qui en infirment l'autorité morale et sociale.

Comme beaucoup d'apologistes de la science, Nietzsche confond la raison théorique et la raison pratique et néglige ainsi la salubre leçon donnée par Kant. Tandis que la première, — faut-il le redire après tant d'autres ? — n'émet que des jugements d'existence et n'est propre qu'à démontrer et à vérifier, la raison pratique, en revanche, est faite de jugements de valeur, où entrent des sentiments et la volonté aussi bien que de séries de raisonnements proprement dits. Étant le centre qui ordonne les jugements et dirige les actions, elle est un organe infiniment plus souple, plus riche en moyens que la raison purement scientifique (1). Dans la théorie rationaliste de Nietzsche, nous ne savons au juste quel est le rôle exact de la raison scientifique dans la direction des affaires et dans l'organisation sociale. Si Nietzsche avait été un savant rigoureux, il aurait soumis la raison scientifique à une critique approfondie, et en aurait fixé les limites. Il aurait vu ainsi que l'esprit scientifique, loin de déclencher l'action, n'est qu'un instrument de recherche et de précision ; voilà tout.

Cette confusion explique peut-être les erreurs psychologiques de cette doctrine.

En effet, à l'époque de *Humain, trop humain* Nietzsche néglige bien des exigences de notre vie morale et oublie que les principes rationnels à eux seuls ne peuvent pas diriger notre existence. Suffit-il, comme les Encyclopédistes du XVIII^e siècle l'ont prétendu, de répandre les lumières pour rendre les hommes à la fois meilleurs et plus heureux ? Peut-on s'en remettre entièrement à l'instruction éducatrice ? Et, supposé que nous connaissions le but où tend la société, est-ce dans la science rationnelle que gît l'unique moyen de progresser ? Après l'épreuve de la grande guerre personne n'y croit plus. La science, à elle seule, ne résume et n'élève pas la vie. L'homme a besoin de foi autant que de savoir,

(1) Il serait utile, nous semble-t-il, qu'un esprit moderne, instruit des recherches psychologiques modernes reprenne l'essai de Kant et définisse l'ensemble des fonctions mentales que nous désignons par le terme sommaire de « raison pratique. » Un essai de ce genre a été fait par ERNST VAHINGER, *Die Philosophie des Als Ob*, Einleitung, *Das Denken als psychologische Grundtatsache*, pp. 1-12, et, plus loin, III. Teil, *Historische Bestätigungen*, A. Kants Gebrauch der Als Ob Betrachtung, prinzipielle Ausführung in den ethisch-philosophischen Grundwerken. Kritik der praktischen Vernunft, pp. 652-656.

et si la tendance rationaliste trouve son fondement dans la nature des choses, la tendance mystique se justifie de la même manière.

Ainsi, un rationaliste avisé comme Bouglé a raison de remarquer que la science n'est pas seule responsable de notre perfectionnement social et moral. Certaines revendications, certains vœux, comme celui-ci : l'homme ne doit pas être traité comme une chose, — ont été exprimés non seulement par les savants, mais encore par des hommes de cœur.

« Parmi ces forces, dit Bouglé, la tradition chrétienne a joué son rôle aussi bien que la libre philosophie du ^{XVII}^e siècle. La raison qui proclame ces valeurs supérieures porte en elle le legs des religions à côté des conquêtes de la science. Elle traduit les aspirations du peuple, non moins, que la réflexion des intellectuels ». (1)

Et Bouglé a raison de soutenir que les principes proclamés par la raison ont besoin, pour entraîner les foules, de la bonne volonté et de l'enthousiasme du grand nombre. C'est l'enthousiasme, l'amour altruiste qui utilise pour le bien de tous les moyens que la science met dans nos mains. La science pure est amoral, elle ne nous engage pas à faire servir les recherches bactériologiques à la guérison des malades, et ne nous oblige pas davantage à utiliser les recherches chimiques sur les gaz pour empoisonner les villes.

La raison n'est donc vraiment féconde, organisatrice que si elle s'allie harmonieusement avec les énergies de la foi et de la volonté qui nous sont innées. Cet équilibre est le but auquel tendent les sociétés modernes à travers tant d'expériences malheureuses.

Mais, objecteront les fervents de Nietzsche, c'est notre bien que le maître a cherché, redoutant le péril d'une civilisation purement intellectuelle. Il le montre bien déjà à l'époque de l'« *Aurore* » par son désir de concilier le culte de la science avec celui de la passion.

Cependant, dès qu'il essaie d'élargir sa théorie dans le sens pragmatiste, il s'enchevêtre dans d'insolubles contradictions (2). Il se trouve en présence de deux principes fondamentaux qu'il ne réussit pas à accorder : celui de la vérité

(1) BOUGLÉ, *Evolution des valeurs*, p. 240.

(2) Cf. RENÉ BERTHELOT, *Un pragmatisme utilitaire*, chez Nietzsche et chez Poincaré, 1^{re} partie, *Un pragmatisme artistique*, *Le pragmatisme intégral*, et radical de Nietzsche, § 1. Protagoras et le catoblépas, p. 94 sq.

et celui de l'utilité vitale. Il en arrive à nier l'idée de vérité intrinsèque au profit de l'idée d'utilité et affirme que l'opposition du vrai et du faux se réduit à l'opposition entre les conditions utiles et les conditions défavorables à la vie. Et il en arrive à définir la vérité en fonction de cette idée d'utilité. Nous n'entendons pas que Nietzsche soit opportuniste et se borne à juger telle valeur plus utile que telle autre, mais c'est au nom de certaines vérités particulières, d'ordre biologique ou social qu'il rejette l'idée de vérité en général. Il admet donc pour les principes de vie et d'utilité l'opposition entre le vrai et le faux qu'il rejette dans la théorie de la connaissance.

D'ailleurs, il change d'attitude, suivant le sujet qu'il envisage et la thèse qu'il soutient, et applique tour à tour aux choses le principe de vérité et celui d'utilité et tire ainsi d'un seul axiome des conséquences contradictoires. Souvent, pour ne pas demeurer dans l'indécision, il choisit en fin de compte une solution sans motifs décisifs.

Ses appréciations sur les disciplines de la civilisation se ressentent de cette incertitude. Comment concilier la raison et la mesure avec la passion? Celle-ci ne risque-t-elle pas sans cesse de déborder et de renverser les cadres de la raison? Et la raison critique n'émousse-t-elle pas l'énergie dans l'action? Amiel n'avait-il pas raison de dire : « L'analyse tue la vie? »

On le voit, en dépit de son pragmatisme qui voudrait concilier tous les contrastes, Nietzsche ne tranche pas les problèmes les plus poignants de la vie.

Il nous semble, — et sur ce point nous nous séparons de Charles Andler, — (1) que Nietzsche a commis une grave erreur, en mêlant des considérations biologiques à son système rationaliste, au lieu de choisir entre deux attitudes : ou bien rester rationaliste jusqu'au bout, ou bien créer un système biologique, dans lequel il aurait assigné une place au principe de raison, de vérité, d'utilité, de but et de vie.

Cependant, rappelons que ces critiques à l'adresse de Nietzsche, soit au point de vue logique, soit au point de vue moral, n'atteignent pas le fond de sa pensée. Jamais Nietzsche ne s'est borné à fonder un système logique des

(1) CHARLES ANDLER, *Nietzsche et le transformisme intellectuel*, Livre III, la civilisation des libres esprits, chap. II, — L'évolution de la vie sociale, p. 312 sq. et chap. III. — L'échelle intellectuelle des valeurs, et la conclusion, p. 350 sq.

disciplines de l'esprit à la manière d'Auguste Comte ; son ambition était autre. Du commencement jusqu'à la fin de sa vie consciente, il n'eut que ce seul but : ennoblir l'homme. A cet effet, il a essayé tous les moyens qui offraient, l'art d'abord, la critique scientifique ensuite, et enfin la philosophie de la « *Volonté de Puissance* ». Et, si dans sa recherche il en appelait à toutes les disciplines de l'esprit, à toutes les méthodes de la science, aux valeurs sociales et aux énergies morales des individus, il ne fit qu'arracher les pierres au monument du passé pour construire la cité future.

Nourrissant une telle ambition, Nietzsche rejette la discipline et l'abnégation qu'impose la science expérimentale. Une réflexion surgit à l'esprit de qui étudie Nietzsche : le philosophe novateur n'aurait-il pas mieux fait de renoncer à la connaissance et au savoir, puisque son tempérament le portait avec une impérieuse nécessité vers une conception mystique de la vie ? N'aurait-il pas mieux fait de suivre la voie de Pascal ou de Tolstoï ? Son chemin aurait été plus uni, plus simple, le résultat de sa recherche aurait été plus sûr et plus clair. Et c'était rendre hommage à la science que de ne pas lui attribuer la responsabilité de ses méthodes et de ses préjugés. Mais Nietzsche était incapable de choisir : son génie double, imaginatif et critique à la fois, l'inclinait à embrasser dans un même système de valeurs aussi bien les tendances rationalistes des chercheurs, que l'élan mystique des réformateurs, deux énergies actuellement incompatibles entre elles. Ces antagonismes, pourront-ils jamais se résoudre dans un ensemble de vérités plus vaste ? Pour l'instant, nous l'ignorons et le dualisme entre la conception scientifique du monde et le sentiment de la vie nous semble nécessaire. Peut-être que la synthèse de la foi et de la vie sera possible dans l'avenir.

Or, comme il s'agit ici d'un problème insoluble, nous ne pouvons pas juger définitivement la philosophie de Nietzsche et surtout nous ne pouvons pas le condamner comme l'a fait Hermann Diels qui fait justice de l'étrange constructeur en l'appelant un renégat de la science (1).

(1) HERMANN DIELS, *Wissenschaft und Romantik*, Sitzungsbericht der kg. preussischen Akademie der Wissenschaften, vom 23. Januar 1902.

CHAPITRE XIII

L'idéal biologique de la vie

§ 1. — Introduction

Les fondements psychologiques de la théorie du surhumain

Pour terminer, nous consacrerons quelques pages à l'idéal de vie supérieure que Nietzsche a esquissé dans ses dernières œuvres. Nous disons *vie supérieure* et non pas *civilisation*, parce que, dans ces derniers écrits, nous ne trouvons pas de théorie générale sur la civilisation au sens propre du terme. Il est possible que Nietzsche nous aurait tracé le tableau de la civilisation surhumaine s'il avait pu terminer l'œuvre immense de ses années de maturité, mais les fragments qu'il nous en a laissés sont trop décousus pour que nous puissions en tirer une idée d'ensemble.

Ce fait limite notre étude aux dernières théories émises par Nietzsche et encore nous arrêterons-nous seulement à celles qui ont un rapport avec l'interprétation nouvelle des fonctions psychiques, la conception pragmatiste de la science, la sélection, et l'hypothèse d'un retour éternel, hypothèse envisagée par rapport au problème de l'évolution ascendante de la vie.

Avant d'entrer dans le détail de ces questions, énonçons les causes psychologiques de cette nouvelle « transformation » de Nietzsche. Pourquoi s'est-il détourné du rationalisme pour esquisser la philosophie de Zarathoustra ? En un sens, cette évolution est normale. Si le rationalisme qui tend à se dépasser lui-même, appelle une philosophie des valeurs, il ne peut admettre des hypothèses et des postulats incontrôlables. Le dernier système de Nietzsche n'est qu'une

affirmation de la vie supérieure, dans laquelle il fait table rase de la logique et de la critique. C'est le développement de rêves aussi beaux que chimériques.

On ne pourrait donc voir, dans cette dernière doctrine, comme certains l'ont voulu, un simple prolongement et un aboutissement de la philosophie rationaliste, bien que Nietzsche y reprenne quelques-unes des idées contenues dans son second système. La raison véritable de son changement d'attitude est psychologique. De même qu'une expérience personnelle, la déception que lui avait causée Wagner à Bayreuth, l'avait conduit au rationalisme, de même un motif intime, la guérison, détermina Nietzsche à abandonner le rationalisme et à créer la philosophie du surhomme.

Il crut de nouveau à la spontanéité créatrice de la nature et pensa tout devoir à cette santé qui éveillait en lui « une nouvelle foi au lendemain, la sensation soudaine et le presentiment de l'avenir vers des fins de nouveau permises et auxquelles il osait croire de nouveau. » (1)

Instruit par la souffrance et redevenu confiant, le penseur reprit le problème : *que vaut la vie ? l'ennoblissement de l'homme est-il possible ?* La réponse est une affirmation convaincue, un chant de gloire à l'honneur de la vie, si grande, si belle que la joie qu'elle donne, toujours plus profonde que la douleur, aspire à l'éternité (2).

Ce sentiment nouveau de la vie fournit le critère des valeurs psychiques que nous ne pouvons étudier que très brièvement.

Nietzsche hiérarchise tous les sentiments d'après leur unique fonction téléologique. Aucune fonction n'est autonome, mais toutes font partie de la vie organique et en dépendent. L'intelligence même, à laquelle Descartes, Kant et tant d'autres penseurs ont décerné une sorte de souveraineté, n'est qu'une activité instinctive. La conscience, qui semble dominer la vie intérieure, n'est qu'un moment dans la série des états psychiques et « la plus

(1) *Die fröhliche Wissenschaft*, Vorrede zur II. Ausgabe, p. 4 sq. « Dies ganze Buch ist eben nichts als eine Lustbarkeit nach langer Entbehrung und Ohnmacht, das Frohlocken der wiederkehrenden Kraft, des neu erwachten Glaubens an ein Morgen und Uebermorgen, des ploetzlichen Gefühls und Vorgefühls von Zukunft,... von wieder erlaubten, wieder geglaubten Zielen. »

(2) *Ainsi parlait Zarathoustra*, IV^e partie, Le chant d'ivresse, p. 471. « Mais toute joie veut l'éternité — veut la profonde éternité. »

grande partie de la pensée consciente est secrètement menée par des instincts et forcée de suivre une voie tracée... » (1)

Nos exigences psychiques profondes agissent derrière notre logique et en règlent la marche. En accordant ainsi à la logique sa vraie place dans l'ensemble des fonctions, nous saurons mieux juger de sa valeur et de son action.

Dans ce dernier système, Nietzsche attribue à l'imagination une très grande importance. C'est un des instincts les plus agissants de notre nature, créant sans cesse l'illusion, l'espérance, les projets, le réseau de mensonges utiles à la vie.

Mais c'est la volonté que Nietzsche place au premier rang dans l'échelle des valeurs psychiques. Il s'efforce d'en expliquer le mécanisme et le rôle biologique. Bien entendu, ce n'est pas à la volonté en tant que fonction énergétique consciente qu'il en veut, mais au grand système de volontés organiques, complexe, multiple, qui comprend les sensations, impulsions, réflexions et actions. Et, ce qui est très important pour nous, c'est que Nietzsche attribue à la volonté la puissance mystérieuse, non seulement de conserver, mais encore d'augmenter la vie. La vie se traduit dans le système des fonctions volontaires. Et plus la volonté réunit en elle et se subordonne des instincts contradictoires, plus elle est forte. Par le fait qu'elle est née de la lutte entre des mouvements contraires, elle est essentiellement une *volonté de puissance*.

Mais les fonctions psychiques, intelligence, imagination, volonté, les états d'âme, plaisir, douleur, attente, se fondent dans la grande unité de la vie dont le symbole parfait est le corps humain. A plusieurs reprises Nietzsche exprime une admiration mystique pour celui-ci. Est-il nécessaire de rappeler son apologie du corps dans *Ainsi parlait Zarathoustra* où il l'appelle « le grand système de raison, une multiplicité avec un seul sens, une guerre et une paix, un troupeau et un berger. »

« Instrument de ton corps, telle est aussi ta petite raison que tu appelles esprit... » (2)

Selon lui, on ne saurait assez admirer que le corps humain ait pu être réalisé pour un certain temps.

« Cette union merveilleuse de la vie la plus multiple, l'ordre et l'arrangement des activités supérieures et infé-

(1) *Par delà le Bien et le Mal*, § 3.

(2) *Ainsi parlait Zarathoustra*, Des contempteurs du corps, p. 45.

rieures, l'obéissance multiforme qui pourtant n'est pas aveugle, mais difficile, intelligente, délicate, pleine d'égards quoique résistante... ! ce phénomène, appelé le corps, est infiniment supérieur à notre conscience, à notre esprit... » (1)

Mais ce corps, nous le connaissons mal, nous interprétons le plus souvent à rebours la grande loi organique, supérieure à notre pensée consciente, limitée. Un avec la vie universelle, le corps grandit, lutte, se multiplie et meurt pour renaître, et obéit à la loi du retour éternel. Une existence n'épuise pas les ressources de la personnalité humaine. Et ce serait une erreur de voir dans nos actes et dans notre conduite l'expression rigoureuse de notre caractère. Sous l'impulsion de forces extérieures et intérieures, nous avons de quoi tenir successivement plusieurs rôles et notre épanouissement est proportionnel à notre faculté d'adaptation.

Cette nouvelle appréciation des valeurs psychiques amène le penseur à modifier son attitude à l'égard du problème de la connaissance. On devine la marche de son raisonnement. Le but de la science et de la philosophie, affirme-t-il, n'est pas de découvrir une vérité impersonnelle et absolue, mais d'établir ce qui est utile et nuisible à la vie, car une vérité absolue, impersonnelle et nécessaire n'existe pas. Du reste, son existence n'aurait aucune importance pour nous, puisque l'intelligence humaine ne peut y atteindre. Et quoi que nous fassions pour embellir notre attitude, c'est toujours l'intérêt vital qui nous détermine. (2)

Le caractère utilitaire de nos jugements étant reconnu, il n'est pas jusqu'aux concepts philosophiques qui dépouillent leur vêtement métaphysique et scolastique. Le sage de l'avenir examine les idées en vertu de leur valeur pour la vie et non pas d'après leur conformité à un ordre universel problématique.

Considérées à ce point de vue, toutes les philosophies tant spiritualistes que naturalistes qui, jusqu'à présent, ont prétendu renfermer la vérité et orienter nos consciences, sont dépassées, car elles ne donnent du monde qu'une interprétation arbitraire et n'expliquent pas le fonds ni le caractère de la vie. Nous autres vitalistes, pense Nietzsche, sommes plus près de la vérité, car, en creusant le problème

(1) *Par delà le Bien et le Mal*, Chap. I, § 3 sq.

(2) Pour la première fois Nietzsche exprime cette idée avec force et netteté dans le *Gai Savoir*, § 1. « Les doctrinaires du but de la vie. »

de l'existence, nous avons appris que le monde entier n'est qu'une manifestation grandiose de l'universelle volonté de vivre plus, de dominer davantage toutes les forces organiques. Les doctrines « préscientifiques » qui exaltent la vie ont seules raison et les philosophies présocratiques n'ont rien perdu de leur valeur. La philosophie nouvelle de la Volonté de Puissance se rattache à Héraclite, à Pythagore et à Empédocle. De nouveau Nietzsche-Zarathoustra rend hommage aux sages antiques; ne furent-ils pas les premiers à poser ce problème : que vaut la vie?

A cette apologie de la Volonté de Puissance au détriment de la théorie de la connaissance nous ne ferons qu'une seule mais sérieuse objection.

En conseillant aux hommes de s'adapter toujours mieux aux conditions de la vie, de profiter de toutes les occasions qui leur sont offertes pour épanouir leur personnalité, le philosophe n'en appelle-t-il pas à la petite raison, à cette fonction précieuse entre toutes par laquelle notre être prend conscience de lui-même? Ne lui attribue-t-il pas le pouvoir d'orienter le corps, notre grande raison pour l'amener à un degré supérieur? Si volontariste et anti-intellectualiste qu'il soit, le philosophe est néanmoins obligé de faire une grande part à l'intelligence et de lui reconnaître une certaine autonomie par rapport aux autres fonctions mentales. (1)

Maintenant que nous avons exposé à grands traits les principes psychologiques et philosophiques qui forment la base du dernier système de Nietzsche, nous pouvons aborder quelques-unes des questions que Nietzsche soulève.

§ 2. — La sélection

A. La conception nietzschéenne de la sélection et son idéal du philosophe supérieur

Le principe de la sélection, appliqué scientifiquement à l'espèce humaine domine la dernière philosophie de Nietzsche. Plusieurs raisons ont déterminé notre philosophe à l'adopter.

(1) Dans *Par delà le Bien et le Mal*, première dissertation, §§ 12, 14, 15 et 16, Nietzsche s'en prend à l'atomisme matérialiste que dans le *Gai Savoir* il avait exalté en faisant l'éloge des sciences physiques. Cf. *ibid.* § 335, Vive la physique.

D'abord, ce principe devait nécessairement lui plaire, étant donné le désir passionné qu'avait Nietzsche d'ennoblir l'humanité. Aussi le rencontrons-nous dans tous ses ouvrages affirmé avec plus ou moins de conviction. Nietzsche a été séduit par cette hypothèse biologique du moment où il l'a trouvée en germe chez les philosophes grecs, tels Empédocle et Platon qui la présentaient comme un moyen presque infaillible d'obtenir des hommes sains et vertueux. Aussi n'y a-t-il rien d'étonnant à ce que Nietzsche, dans son dernier système, donne à cette doctrine la place primordiale. Un livre tout entier de *Volonté de Puissance* est consacré à cette question. (1)

Du reste, comme nous l'avons montré dans le chapitre XI de notre étude, l'influence des théories de Darwin, de Lamarck et de leurs nombreux vulgarisateurs s'étendait à tous les esprits cultivés de l'époque et Nietzsche subit aussi la contagion générale. (2)

Mais Nietzsche s'est décidé en faveur du principe de la sélection surtout pour des raisons pratiques, car l'expérience de la vie lui avait montré que l'art, la religion et la science ne peuvent tuer à eux seuls les germes de la décadence, ayant à leur tour besoin de se renouveler par le contact de forces primitives. Nous avons besoin d'un remède radical qui agisse immédiatement et la sélection seule peut nous le fournir.

Nietzsche glorifie le principe de la sélection dans bien des passages qui attestent son admirable confiance dans l'énergie créatrice de l'homme. Ainsi, dans le « Voyageur et son Ombre », déjà il prophétise :

« En même temps, nous nous sentons la force de prendre en main cette tâche nouvelle sans qu'il y ait là présomption de notre part : oui : quel que soit le résultat de notre entreprise, même si nous avons trop présumé de nos forces, nous n'avons de compte à rendre à personne qu'à nous-même ; l'humanité peut désormais se diriger comme il lui plaira. » (3)

(1) *Volonté de Puissance*, Livre IV^e Discipline et sélection.

(2) Cf. le chapitre XI de notre étude.

(3) *Vermischte Meinungen und Sprueche*, § 179, *Glueck der Zeit*. — «... Zugleich fuehlen wir uns der Kraefte bewusst, diese neue Aufgabe ohne Anmassung selber an die Hand zu nehmen, ohne uebernaturlicher Beistaende zu beduerfen; ja, moege unser Unternehmen ausfallen, wie es wolle, moegen wir unsere Kraefte ueberschaetzt haben, jedenfalls gibt es Niemanden, dem wir Rechenschaft schuldeten, als uns selbst : die Menschheit kann von un an durchaus mit sich anfangen, was sie will. »

Et, dans « Aurore », il affirme victorieusement :

« Nous avons reconquis le bon courage à errer, à essayer, à prendre provisoirement — tout cela a moins d'importance ! — et c'est justement pour cela que des individus et des générations entières peuvent envisager des tâches si grandioses qu'elles seraient apparues au temps jadis comme de la folie et un jeu impie avec le ciel et l'enfer. » (1)

Et dans *Par delà le Bien et le Mal* Nietzsche proclame :

« Et nous, avec nos espérances, à quoi devons-nous tendre ? Désirer de nouveaux philosophes, des esprits assez vigoureux et originaux pour donner une impulsion à des appréciations opposées et démarquer, renverser des valeurs éternelles ? »

Précisons notre but, car il faut aller plus loin, il faut

« Enseigner à l'homme que l'avenir de l'homme c'est sa volonté, qu'il dépend d'une volonté humaine de préparer de vastes expériences, des essais généraux de discipline, de sélection, et ainsi, de mettre fin à cette horrible domination de la bêtise et du hasard qui porta jusqu'à présent le nom d' « Histoire. » (2)

D'ailleurs, le principe de la sélection n'est pas une chimère. Il a fait ses preuves. Les Grecs déjà jugeaient la sélection chose naturelle, mais « l'exemple le plus grandiose nous en est donné, dit notre philosophe, *par la morale hindoue, la loi de Manou... Ici, l'on se propose de ne pas élever moins de quatre races à la fois.* » (3)

Les Grecs et les Hindous sont d'ailleurs eux-mêmes le produit d'une sélection des races.

Nietzsche, cependant, juge les éducateurs et les gouvernants actuels indignes de cette tâche délicate qu'il confie aux futurs législateurs. L'idée que Nietzsche s'en fait est assez intéressante pour que nous nous y arrêtions un instant.

Il nous trace le portrait du philosophe futur dans deux

(1) *Aurore*, § 501.

(2) *Par delà le Bien et le Mal*, § 203... « Dem Menschen die Zukunft des Menschen als seinen Willen, als abhaengig von einem Menschenwillen zu lehren und grosse Wagnisse und Gesamtversuche von Zucht und Zuechtung vorzubereiten, um damit jener schauerlichen Herrschaft des Unsinn und Zufalls, die bisher « Geschichte » hiess, ein Ende zu machen. » — Comme on voit, Nietzsche reprend ici la conception qu'il s'était faite de l'histoire dans la *Deuxième Considération intempestive sur les études historiques*.

(3) *Le Crépuscule des Idoles*, Ceux qui veulent rendre l'humanité meilleure, § 3.

de ses ouvrages, d'abord dans *Zarathoustra*, où il le glorifie en poète et dans *Par delà le Bien et le Mal* où il en disserte en critique. Nous puiserons nos renseignements surtout dans *Par delà le Bien et le Mal* où Nietzsche présente ses idées sous une forme plus nette.

Comparé aux hommes de nos jours, aux sages et aux savants, le philosophe de l'avenir est un homme supérieur par son énergie morale et les qualités de son esprit. C'est un privilégié, produit d'une longue évolution.

« On doit être né pour un monde supérieur, ou mieux encore, on doit avoir été éduqué pour ce monde. On n'a des droits à la philosophie — ce mot pris dans son sens le plus élevé — que grâce à son origine; les antécédents, le « sang » jouent ici un rôle décisif. Bien des générations doivent avoir préparé la venue d'un philosophe. » (1)

Comme celui de Platon, le philosophe de Nietzsche reçoit une formation philosophique, après quoi il consacre un certain nombre d'années à voyager, et ce n'est qu'après avoir fait le tour des idées, des pays et des métiers qu'il s'élève au-dessus des autres intellectuels et s'adonne à sa mission.

« Car, dit Nietzsche, les vrais philosophes sont commandants et législateurs, ils déterminent le but et l'orientation de l'évolution humaine. Ils saisissent l'avenir d'une main créatrice et tout ce qui est et ce qui a été leur sert de moyen, d'instrument, de marteau. Leur recherche de la connaissance est création, leur création est législation, leur volonté de vérité est volonté de puissance. » (2)

Nietzsche attribue au créateur philosophe une intelligence souveraine et rapide, une rigueur, une « nécessité dialectique » infaillible, unie à une spiritualité hardie et à une vivacité de l'esprit toute méridionale que les savants laborieux et lents d'esprit ne comprennent pas. Et Nietzsche de parer le philosophe futur de la beauté des héros my-

(1) *Par delà le Bien et le Mal*, § 213. « Fuer jede hohe Welt muss man geboren sein; deutlicher gesagt, man muss fuer sie gezuechtet sein: ein Recht auf Philosophie — das Wort im grossen Sinne genommen — hat man nur dank seiner Abkunft, die Vorfahren, das Gebluet entscheidet auch hier. Viele Geschlechter muessen der Entstehung des Philosophen vorgearbeitet haben... » — Cette idée est la même que celle que nous trouvons dans *Das Philosophenbuch*. W. X, p. 44 sq.

(2) *Par delà le Bien et le Mal*, VI^e dissertation, § 211... *Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber: sie sagen « so soll es sein, sie bestimmen erst das Wohin? und Wozu? des Menschen... »*

thiques et du charme des poètes italiens de la Renaissance. Il le voit « ardent et fort semblable au soleil qui se lève dans la haute montagne », indépendant des contingences sociales, d'un esprit fier et joyeux, qui ne connaît ni Dieu ni maître, mais dit en face de la vie : Je te veux. Il ne doit qu'à sa volonté de lion, à son désir de liberté toute sa force et son prestige. Son énergie n'est pas seulement une discipline rigoureuse, pareille à celle des chrétiens et des stoïciens, embellie par le culte de la vie, mais une force qui s'impose et se communique, le don des fortes résolutions, l'endurance, l'aptitude à tout soumettre au but suprême, et le don si rare enfin de « trouver dans le présent le lien pour forcer la volonté de milliers d'années à entrer dans des voies nouvelles ». (1)

Ce héros de l'avenir n'est pas un vulgaire égoïste ; à ceux qui lui demandent : Cherches-tu des yeux ton bonheur ? il répond, comme le vieux Zarathoustra, en souriant :

« Qu'importe le bonheur, il y a longtemps que je n'aspire plus au bonheur, j'aspire à mon œuvre. » (2) Sans crainte, il subit la discipline de la souffrance, gravissant le sentier qui mène à sa propre hauteur, et, traversant les affres tourmentantes du doute, il en arrive à aimer, à bénir même sa destinée. (3)

Mais pour aimer à ce point la vie et le danger, il faut jouir d'une santé robuste ; non comme un rustre inconscient de ce privilège, mais comme un être sensible, reconnaissant, animé de courage joyeux pour vaincre la faiblesse intérieure.

Finalement la figure du philosophe se présente à nous sous un jour plus aimable. Loin d'être un tyran sombre, un Calvin immoraliste qui dresse des bûchers à ses ennemis, ce maître futur est artiste, poète de l'action libre et possède, comme nul autre, la divine gaieté du cœur. Son sourire embellit les instants où il s'abandonne à la beauté ; et son amabilité a le charme des fleurs alpestres qui parsèment de gaieté les pâturages et les pentes abruptes. De sa joie naît un art nouveau, léger, fluide, spirituel, animé d'un feu caché qui s'élève comme une flamme claire vers un ciel sans nuages.

(1) *Ibid.* § 203, ... « Menschen der Zukunft, welche in der Gegenwart den Zwang und Knoten anknuepfen, der den Willen von Jahrtausenden auf neue Bahnen zwingt. »

(2) Ainsi parlait Zarathoustra, IV^e partie, L'offrande de miel.

(3) *Ibid.* I^{re} partie. Des voies du créateur, p. 86 sq.

Remarquons combien Nietzsche s'inspire dans sa description du philosophe futur non seulement de Stendhal, de Montaigne et d'Épiqueure, mais encore et surtout de l'image qu'il s'était faite des philosophes ioniens, chercheurs de vérité et chanteurs de la beauté.

On retrouve dans ces pages que nous venons de résumer toute la vigueur des premiers écrits de Nietzsche. L'idéal qu'il s'était forgé du philosophe futur offre bien des aspects sympathiques et évoque l'image que nous nous faisons du grand entrepreneur, de l'explorateur, offrant à notre énergie des domaines nouveaux.

Cependant, cet idéal a le défaut de dépasser les limites du possible, car dans son désir de tout embrasser, Nietzsche attribue au philosophe futur des qualités qui ne peuvent se réunir dans une seule personnalité, puisque, de nos jours, il est impossible qu'un homme de génie soit aussi grand dans le domaine théorique que dans celui de l'action. Son philosophe futur n'est qu'une chimère qui éblouit le rêveur, c'est pour nous peut-être une vague espérance mais non pas un modèle à suivre. D'ailleurs, Nietzsche n'a pas fixé les traits de son philosophe d'une manière très nette et il fait à ce sujet cet aveu un peu compromettant :

« Il est difficile d'apprendre ce que c'est qu'un philosophe, parce qu'on ne peut pas l'enseigner : il faut le savoir par expérience. » (1)

Par ces derniers mots ne voulait-il pas insinuer qu'il était lui-même ce philosophe futur, doué de tous les attributs de la grandeur ? Il nous semble bien qu'il se décrit en énumérant les vertus qui caractérisent le penseur de l'avenir. Ce philosophe a, dit Nietzsche, « le goût et l'habitude d'une grande équité, l'art du commandement, une ample volonté, le regard lent qui ne s'élève guère, admire rarement, aime peu... » (2)

Tout ceci reste bien mystérieux et bien vague, car, en effet, nous ne savons pas à quoi s'applique cette *habitude d'une grande équité*, cet *art du commandement* et cette *ampleur de la volonté*, autrement dit, nous ne savons pas par quelles formes pratiques et directes ces qualités se traduisent.

(1) *Par delà le Bien et le Mal*, VI^e dissertation. Nous autres savants, § 213. « Was ein Philosoph ist, das ist deshalb schlecht zu lernen, weil es nicht zu lehren ist : man muss es « wissen », aus Erfahrung ».

(2) *Ibid.* § 213... « die Lust und Uebung der grossen Gerechtigkeit, die Kunst des Befehlens, die Weite des Willens, das langsame Auge, welches, selten bewundert, selten hinauf blickt, selten liebt... »

Cependant, une des activités du philosophe, est clairement définie : c'est la critique. A en juger aussi bien d'après *Par delà le Bien et le Mal* que par *Volonté de Puissance*, on dirait que le philosophe futur est absorbé par la tâche ingrate de combattre des abus, de lutter contre des préjugés qui opposent une résistance à sa spontanéité. Il est regrettable que Nietzsche n'ait pas élaboré un plan de reconstruction. Détruire est facile, un trait de plume y suffit, malheureusement ce geste s'arrête là.

B. La sélection considérée sous son aspect négatif

La tâche la plus urgente de l'éducateur futur est d'éliminer les institutions, les tendances morales et les habitudes qui entravent l'évolution ascendante de la vie. L'Église, la pitié, le féminisme, le socialisme et la guerre sont les premières victimes de ses attaques.

L'entrave la plus funeste est sans doute l'Église, la solidarité de faibles, qui n'a que ce but :

« Briser les forts, anémier de grandes espérances, rendre suspect le bonheur dans la beauté, refouler tout ce qui est indépendant, viril, conquérant, dominateur, tous les instincts qui sont l'apanage du type humain le plus élevé et le plus réussi; en faire de l'incertitude, de l'angoisse, pour la conscience un lent suicide; transformer tout l'amour des choses temporelles et de la domination ici-bas en haine de ce monde, de ce qui est terrestre. » (1)

Il termine en jetant l'anathème au christianisme et reprend avec plus de mordant encore toutes les critiques qu'il lui avait adressées, il les spécifie en les appliquant à tous les grands chrétiens, Jésus-Christ, Saint-Paul, Saint-Augustin, les mystiques du Moyen âge et surtout Pascal. (2) Le grand Janséniste ne cessera d'exciter sa rancune, car il est le type du chrétien par sa haine de la pensée, de la sagesse, de la

(1) *Par delà le Bien et le Mal*, III^e dissertation. L'esprit religieux, § 62... « Und die Starken zerbrechen, die grossen Hoffnungen ankraenken, das Glueck in der Schoenheit verdaechtigen, alles Selbstherrliche, Maennliche, Erobernde, Herrschsuechtige, alle Instinkte, welche dem hoechsten und wohlgeratensten Typus *Mensch* zu eigen sind, in Unsicherheit, Gewissensnot, Selbstzerstoerung umknicken, ja die ganze Liebe zum Irdischen und zur Herrschaft ueber die Erde in Hass gegen die Erde und das Irdische verkehren... »

(2) Cf. notre étude sur l'influence de Pascal sur Nietzsche, chap. XI.

nature, de la vérité, de la beauté, le souci égoïste et exclusif du salut qui enseigne le mépris de la vie terrestre. Pascal et Ekkehard sont à ses yeux les deux plus illustres exemples de la corruption des grands esprits par le christianisme. (1)

L'Église chrétienne n'a pas seulement brisé les individualités les plus nobles, mais elle a fait dévier l'évolution de notre race. Elle nous a frustrés de l'œuvre des Grecs qui, comme nous l'avons remarqué déjà, représentent un cas de sélection extraordinaire. Elle a replongé les hommes dans le nihilisme et dans la bassesse orientale et a donné le premier rang au rebut du genre humain. Suivant une sélection à rebours, elle a fait de l'homme fort le type du réprouvé; et du faible le type de l'homme modèle.

La *pitié*, développée et cultivée par l'Église, n'est pas moins dangereuse, car elle domine même des esprits théoriquement affranchis des dogmes, comme le sont les artistes symbolistes et tous les écrivains décadents français.

Au lieu d'en faire l'apologie comme Schopenhauer, Baudelaire et Verlaine, il faut, au contraire, se défendre de la compassion qui augmente la souffrance.

« La pitié s'oppose aux affections toniques qui augmentent l'énergie vitale; elle déprime. On perd de la force en compatissant. La pitié augmente et multiplie encore la perte de forces que la souffrance apporte d'elle-même dans la vie. La souffrance elle-même devient contagieuse par la pitié... Voici le premier point de vue, mais il en est encore un plus important. »

« Si l'on juge la pitié d'après la valeur des réactions qu'elle produit habituellement, son caractère mortellement dangereux apparaît dans une lumière plus vive encore. Bref, la pitié entrave la loi d'évolution qui est celle de la sélection. En conservant ce qui est bon à disparaître, elle se défend en faveur des déshérités, des condamnés, elle donne à l'existence elle-même un caractère sombre et douteux en maintenant en vie une foule de ratés de tous genres. (2)

Et Nietzsche termine son réquisitoire par ce jugement sommaire : La pitié, c'est la pratique du nihilisme, c'est la négation de la vie. Tels les Grecs nous répudions la pitié et méprisons ceux qui l'excitent. Nous laisserons cette sentimentalité aux artistes, aux femmes et aux dégénérés de toute sorte, et n'éprouverons en face du malheur d'autrui

(1) W. XIII, p. 8.

(2) *L'Antéchrist*, § 7, p. 248.

que de la révolte, « frère plus viril de la pitié », sentiment mort avec la race qui l'a cultivé et pour lequel aucune langue moderne n'a de mot.

D'ailleurs, la nature indifférente et sourde à la douleur humaine est-elle aussi immorale que les prédicateurs chrétiens le proclament? Loin de là, dit Nietzsche, le contraire est vrai. La morale chrétienne qui nous commande de laisser la vie aux dégénérés de toute sorte est cruelle aux faibles et dépourvue de solidarité. Car la solidarité, selon Nietzsche, est la volonté commune à tous de perfectionner la race humaine.

Le socialisme est un autre obstacle qui s'oppose à la sélection de notre race. Nietzsche vise moins la forme démocratique de l'État moderne que les tendances morales que le socialisme résume et personnifie. Il ne leur ménage ni le blâme ni la raillerie. A dessein il méconnaît les mérites de ce grand mouvement collectif, mais sait fort bien mettre en évidence l'aspect antipathique, la cupidité, le ressentiment et la vulgarité des meneurs ouvriers. Nietzsche en veut surtout à la psychologie mesquine des tribuns du peuple et montre que beaucoup de socialistes ne reconnaissent pas la loi de différenciation et d'inégalité qui est dans la nature et qu'il est ridicule de négliger. Il ne semble pas comprendre qu'une pareille inégalité soit nécessaire pour que nos énergies naturelles puissent s'épanouir librement. Les individualités qui ont des capacités marquées, seraient étouffées dans un État semblable, car jamais les êtres d'élite n'y recevraient l'éducation à laquelle ils ont droit, éducation si soignée et si complète qu'on ne pourra jamais donner dans aucune école publique aussi richement dotée qu'elle soit (1).

Il s'ensuit, dit Nietzsche, que le réformateur de la société doit combattre en premier lieu l'esprit socialiste. Qu'il fasse une guerre sans merci aux prophètes grandiloquents, tels que Rousseau, Saint-Simon, Lassale et Marx. Dans l'intérêt de sa cause il ne recule devant aucune tâche, aussi humble qu'elle soit; il descendra dans l'arène publique, se fera orateur public, journaliste, député, chef de parti

(1) Nietzsche semble oublier que dans les États ploutocratiques modernes l'élite intellectuelle n'obtient pas davantage sa juste part de droits. La situation financière des hommes et leurs relations avec d'autres hommes influents déterminent leur carrière; et c'est le fait du hasard quand, par ce moyen, des hommes de mérite parviennent aux places qui leur sont dues.

uniquement afin de préparer le chemin à la réalisation de son idéal. On dirait que Nietzsche aurait prévu l'avènement de Barrès et de Maurras, orateurs politiques et philosophes esthètes. Il pense que ces philosophes combattants auront assez d'influence sur les foules pour pouvoir faire justice des meneurs présomptueux. Quelle belle confiance Nietzsche ne manifeste-t-il pas pour les politiciens qui siègent au plafond !

Le féminisme qui prétend être un progrès, est en réalité un symptôme de décadence. Émancipée, la femme sera inapte à remplir son unique fonction : donner le jour à des enfants robustes. Pareil en cela à Napoléon, Nietzsche n'estime que le rôle philogénétique de la femme et il pense que, pour le tenir, elle doit rester sous la dépendance étroite et dans la crainte de l'homme. La culture, en lui donnant de fausses notions et en lui enlevant la spontanéité, ne pourra que lui nuire. Nietzsche croit apporter une confirmation décisive à son dire, en prétendant que les peuples les plus doués, les plus forts et les plus beaux ont toujours été ceux qui ont tenu la femme dans une stricte obéissance. Naturellement, Nietzsche s'appuie sur l'exemple des Grecs antiques. Il aurait été embarrassé de maintenir son opinion, s'il avait connu la situation privilégiée de la femme en Angleterre et dans les continents nouveaux, où les hommes et les femmes sont généralement plus sains, plus énergiques et plus propres à avoir une progéniture en santé que dans les pays orientaux et méridionaux, où la femme, esclave et jouet de l'homme, est plus dégénérée que partout ailleurs. Dans la société future, la femme occupera sa véritable place comme amante et mère et en sera plus heureuse, nous assure le philosophe prophète.

Quant à la guerre moderne, ennemie de la sélection raisonnée des forces, elle gaspille les hommes de la civilisation la plus éminente. Les Européens d'aujourd'hui ne sont malheureusement pas plus perspicaces à cet égard que les Grecs d'autrefois. Comme ceux-ci répandaient le sang grec, les Européens versent le sang européen. Et ce ne sont pas les lâches et les faibles qui succombent les premiers, mais les plus cultivés et les plus virils, ceux qui portent en eux les germes d'une postérité riche et excellente, car l'ambition les pousse au-devant du danger. Qu'on songe au sort de l'Allemagne après la guerre de trente ans, c'est un exemple vivant de sélection à rebours, opérée par la guerre.

Il semble bien qu'une race vigoureuse ait sombré alors et elle n'a pas été remplacée. Les hommes énergiques s'exilèrent et ceux qui revinrent au pays, périrent par la syphilis ou la boisson. (1)

Dans deux cas seulement, Nietzsche admet la guerre, d'abord dans celui où un peuple trop avancé, trop civilisé se perd par l'excès de culture, tels les Chinois actuels. La guerre, renversant l'ordre établi, rajeunit les énergies et ramène les hommes à un état plus primitif. Mais la guerre n'est qu'un moyen désespéré à recommander quand la misère est extrême. Nietzsche préconise encore la guerre quand elle est un moyen pour un chef de génie, comme Napoléon, de réaliser une sorte de super-État, dans lequel toutes les patries sont unies sous l'autorité d'un maître.

La sélection, après avoir épuré nos conceptions morales, nos idées, notre politique, doit étendre son action à la race elle-même. Les dégénérés et les malades tombent sous le coup de sa loi. Nietzsche ne craint pas de l'affirmer et de le répéter en de nombreux passages.

« Périissent les faibles et les ratés : premier principe de notre amour des hommes. Et qu'on les aide encore à disparaître. » (2)

Il exige que les sociétés futures interdisent aux faibles, aux dégénérés, aux malades chroniques, aux neurasthéniques et aux tempéraments bilieux d'avoir des enfants. Elles ne seront pas moins sévères à l'égard des criminels et useront des moyens coercitifs les plus durs, de la castration même. « Tu n'engendreras point ! » — a une bien autre importance que le commandement assez niais : « Tu ne tueras pas. »

En prenant cette mesure, draconienne en apparence, nous obéirons à la vie qui, dans l'intérêt général, élimine les parties malades d'un organisme. Les Grecs étaient des sages en supprimant les enfants chétifs et mal venus. N'est-ce pas une plus grande cruauté de laisser vivre un être infirme, inguérissable, au lieu de le tuer ? (3)

Dans l'intérêt de la vie supérieure, Nietzsche recommande également le suicide. Il juge que la mort, choisie librement,

(1) W. XIII, § 857, p. 345.

(2) *Crépuscule des Idoles, L'Antéchrist*, § 2, p. 244. Werke, IX, p. 182; XI, 79, 314, 323; XII, p. 188, § 404; XIV, p. 72 et de nombreux passages dans *Ainsi parlait Zarathoustra*.

(3) *Gai Savoir*, § 73, Sainte cruauté.

en temps voulu, avec lucidité et d'un cœur joyeux, est la seule digne d'un homme libre. Elle est en tous cas préférable à la prétendue mort naturelle, fin déraisonnable, où la misérable substance de l'écorce détermine la durée du noyau. Et il va jusqu'à affirmer :

« Régler la mort et en disposer avec sagesse appartient à la morale de l'avenir, à cette éthique qui maintenant nous semble inaccessible et immorale; mais ce doit être un bonheur ineffable que d'en entrevoir l'aurore. » (1)

Cette morale sera bien proche de celle des Grecs qui avaient jugé naturel de prévenir la déchéance physique et intellectuelle par la mort volontaire. Les Grecs les plus nobles prenaient congé de la vie, le cœur lucide et serein, et entourés de ceux qui leur étaient chers. Ils ne connaissaient pas la honteuse crainte de la mort qui trouble les chrétiens, et ils savaient mourir fièrement quand il ne leur était plus donné de vivre fièrement. Cette fin acceptée avec calme donnait une beauté singulière à leur vie. Il en sera ainsi des sages de l'avenir.

C. La sélection envisagée sous son aspect positif

Dans son étude sur Nietzsche et les théories biologiques contemporaines, Claire Richter fait une remarque judicieuse. Elle dit :

« Comparée à l'importance qu'il attache à l'élimination des dégénérés, la sélection positive de l'humanité supérieure joue, chez Nietzsche, un rôle très minime. » (2)

Le caractère le plus saillant de l'idée nietzschéenne, c'est qu'en premier lieu il préconise non pas des moyens matériels, mais des méthodes psychologiques. Ainsi il juge qu'il n'est pas de plus sûr moyen que la souffrance pour élever l'humanité.

Remarquons que cette opinion est en contradiction avec la théorie de la destruction des faibles. Il existe des mal venus et des souffrants qui enrichiraient davantage l'hu-

(1) *Le Voyageur et son Ombre*, § 185. — Vom vernuenftigen Tode. ... « Die weisheitsvolle Anordnung und Verfuegung des Todes gehoert zu jener jetzt ganz unfassbar und unmoralisch klingenden Moral der Zukunft, in deren Morgenrot zu blicken ein unbeschreibliches Glueck sein muss. »

(2) CLAIRE RICHTER, *Les théories biologiques contemporaines*, chap. V. — La sélection naturelle et artificielle, p. 133 sq.

nité que les hommes en santé. Ils possèdent une sorte d'énergie morale qui semble être un défi jeté à la débilité physique; elle fait penser que le centre de gravitation de leur organisme est déplacé. C'est ce que Nietzsche a oublié en fondant sa théorie sur l'élimination des faibles. En exposant sa doctrine Nietzsche a mal expliqué son idée de la santé, ce que dans *Zarathoustra* il appelle être « carré de cœur et de corps. » Ailleurs, en revanche, surtout dans *Ecce Homo*, il se montre plus juste, plus psychologue surtout et s'accorde avec nous à juger que l'équilibre organique constant n'est pas une des conditions nécessaires à la vie supérieure de l'esprit.

Nietzsche n'a commis que cette grave erreur de ne pas nous donner une psychologie de la santé et de la souffrance. Quelle œuvre intéressante n'aurait-il pas pu accomplir, s'il les avait opposées l'une à l'autre, la souffrance féconde, créatrice du grand esprit et celle, démoralisante et absurde, de l'être dégénéré.

Mais l'école de la grande souffrance qui ne prépare qu'à l'endurance ne satisfait pas celui qui se propose d'exalter les forces humaines. Il a besoin d'une épreuve plus dure. C'est pourquoi il préconise le culte du mal sous toutes ses formes. Le philosophe s'exprime assez clairement en ces termes : « Nous présumons que la dureté, la violence, l'esclavage, le danger dans la rue et dans le cœur, la discrétion, le stoïcisme, l'art de tenter et les forces démoniaques de toute espèce, que tout ce qu'il y a dans l'homme de méchant, de redoutable, de tyrannique, ce qui le rend semblable à un serpent ou à une bête de proie, contribue autant à l'élévation du type homme que son contraire. » (1)

Par là, Nietzsche veut dire que les méchants, les « carnassiers » parmi les hommes ne sont pas moins nécessaires à la prospérité de l'ensemble que les hommes bons. Tandis que ces derniers accomplissent docilement et sans se lasser une même besogne, les méchants, plus indépendants se lancent dans des entreprises dangereuses. Ils brisent l'ordre traditionnel de la vie, provoquent des révolutions en mettant ainsi à l'épreuve l'énergie des hommes vertueux et les obligent à prendre mieux conscience de leur propre but. Parmi ces révolutionnaires, Nietzsche compte les intellectuels de la plus haute lignée, les philosophes novateurs.

« Seuls les hommes les plus intellectuels ont droit à la

(1) *Gai Savoir*, § 19.

beauté, à tout ce qui est beau : chez eux seulement, le beau n'est point faiblesse. *Pulchrum est paucorum hominum* : le beau est un privilège... Les hommes les plus intellectuels, étant les plus forts, trouvent leur bonheur là où d'autres trouveraient leur perte; dans le labyrinthe, dans la dureté envers soi et les autres et dans l'épreuve... » (1) Et Nietzsche salue en eux les champions d'une humanité plus virile, plus guerrière, plus joyeusement énergique, une humanité selon le cœur de Stendhal, c'est-à-dire « des hommes habitués et sûrs au commandement, prêts à obéir s'il le faut, également fiers dans l'un ou l'autre état, servant partout leur propre cause; des hommes plus exposés au danger, des hommes plus féconds, des hommes plus heureux. Car, — croyez-moi — ce secret pour récolter les meilleurs fruits, les plus grandes jouissances de la vie, c'est de *vivre dans le péril*. Envoyez vos navires sur des mers inexplorées, vivez en guerre avec vos semblables et avec vous-mêmes. Soyez brigands et conquérants tant que vous ne pouvez pas dominer et posséder, vous, les clairvoyants! » (2).

Et, dans *Ecce Homo* il condense sa pensée en ce bref aphorisme; Ce qui ne me tue pas, me rend plus fort. (*Was mich nicht umbringt, macht mich staerker.*) Et il est convaincu que ceux qui éprouvent le bienfait de cette doctrine régneront sur la terre.

Cette apologie du mal provoque la même critique que la philosophie de la grande souffrance. Elle est en contradiction flagrante avec l'idéal nietzschéen de noblesse et de force d'âme. La cruauté, la violence, la ruse sont le triste privilège des faibles; tandis que les êtres vraiment forts se distinguent, au contraire, par une bonté clairvoyante. On dirait qu'une certaine fausse honte aurait empêché Nietzsche de reconnaître la vérité en cette matière, bien que, obéissant à sa nature qui était supérieure à sa théorie, Nietzsche ait chanté dans le Zarathoustra la générosité de ceux qui n'aspirent qu'à se donner.

Pourtant Nietzsche saisit que la souffrance et le mal n'offrent pas l'unique moyen d'éducation, la joie de vivre en renferme un plus efficace encore. Les plus braves la possèdent, ceux qu'aucun malheur n'écrase et qui gardent

(1) *Antéchrist*, § 57.

(2) *Gai Savoir*, § 283.

leur âme assez libre pour accueillir la beauté comme une promesse de bonheur. L'homme de l'avenir aura le don de tirer sa joie de son propre fond.

Il y a pourtant un moyen plus efficace encore que la sélection morale et intellectuelle, c'est la méthode pratique et directe, la sélection sexuelle.

Le philosophe est d'avis que dans les mariages actuels la sélection n'existe pas. Le hasard fait les mariages. C'est pourquoi l'espèce humaine se développe si lentement, au petit bonheur et subit des régressions et des retards si nombreux. Zarathoustra flétrit les mariages accomplis en dépit de la raison :

« Comment appellerai-je cela? — Hélas ! cette pauvreté de l'âme à deux ! Hélas, cette ordure de l'âme à deux ! Hélas, ce misérable contentement à deux ! » (1)

Une des conséquences de ces unions est d'entraver le développement de l'homme, car le plus souvent, les hommes ne savent pas choisir leur épouse et ne s'inquiètent pas de trouver en elle de l'intelligence et de la culture. Des hommes très cultivés préfèrent des femmes d'esprit pauvre, ce qui est un signe de mauvais goût. Or, ce n'est ni la passion physique, ni la convoitise des honneurs et de l'argent qui devrait décider le choix d'une épouse, mais le désir d'avoir des enfants forts et bien doués. Ce devoir, méconnu des modernes, a été bien compris des Grecs anciens et des nobles d'autrefois. La femme, pour eux, était la mère de leurs héritiers bien plus qu'une amante.

Or, il est nécessaire que dans la société future les hommes considèrent le mariage avec plus de sérieux et, pénétrés de l'importance de cette institution, lui accordent sa vraie place dans la société. Nietzsche exhorte les femmes nobles à l'esprit libre, occupées à l'éducation et au relèvement du sexe féminin, de comprendre le mariage non comme une association d'intérêts matériels, mais « *comme l'union des âmes* de deux êtres humains de sexe différent, conclu... en vue de produire et d'élever une nouvelle génération » (2). Jusqu'ici, les hommes ont trop exigé des femmes en leur demandant d'être tout à la fois des amies, des mères, des intendantes et des concubines. Au lieu de faire servir la femme mariée exclusivement à la satisfaction des besoins

(1) *Ainsi parlait Zarathoustra*, De l'enfant et du mariage, p. 96 sq.

(2) *Humain, trop humain*, § 424.

sexuels de l'homme, il vaudrait mieux que la femme mariée soit amie et éducatrice, et « qu'un tel mariage n'use du moyen sensuel que comme d'un moyen rare, occasionnel, pour une fin supérieure! » Sans doute, un pareil mariage aura besoin du concubinat, comme d'un auxiliaire nécessaire et d'ailleurs naturel. Et Nietzsche pense qu'ainsi il pourrait se produire dans l'avenir le contraire de ce qui avait lieu à Athènes au siècle de Périclès :

« Les hommes qui n'avaient guère alors dans leurs femmes que des concubines, se tournaient en outre vers les Aspasiés, parce qu'ils aspiraient aux attraits d'un commerce libérateur pour la tête et le cœur, tel que seuls peuvent le procurer le charme et la souplesse intellectuelle des femmes. » (1)

Cette haute estime de Nietzsche pour la femme-mère lui fait honneur et vaut mieux que ses trop célèbres boutades où il traite la femme de belle bête de proie mal apprivoisée et qui a besoin du fouet. D'ailleurs, son attitude est logique, s'il est vrai que le mariage soit la « volonté à deux de créer l'être unique qui dépassera ceux qui l'ont créé. » (2)

Nietzsche, obéissant à une intuition juste, trouve que les unions les mieux assorties mais qui restent sans enfants ne peuvent être heureuses. C'est pourquoi l'homme et la femme doivent aimer par delà eux-mêmes :

« Cependant votre meilleur amour n'est qu'une métaphore extasiée et une douloureuse ardeur. Il est un flambeau qui doit éclairer pour vous des chemins supérieurs.

« Un jour vous devrez aimer par delà vous-mêmes!..

« Il y a de l'amertume dans le calice, même dans le calice du meilleur amour. C'est ainsi qu'il éveille en toi le désir du surhumain, c'est ainsi qu'il éveille en toi la soif, ô créateur!

« Soif du créateur, flèche et désir du surhumain : dis-moi, mon frère, est-ce là ta volonté du mariage? »

Et dans le même beau poème de religion humaine Nietzsche dit :

« Tu ne propageras pas seulement la race plus loin, mais plus haut : que le jardin du mariage te serve à cela. » (3)

La condition essentielle à ce mariage est une bonne santé. C'est le médecin qui décidera de la capacité des conjoints.

(1) Ibid.

(2) W. XI, p. 131, § 418.

(3) Ainsi parlait Zarathoustra, 1^{re} partie. De l'enfant et du mariage, p. 96 sq. « Nicht fort sollst du dich pflanzen, sondern hinauf. Dazu diene dir der Garten der Ehe. »

De lui dépend l'avènement d'une aristocratie du corps et de l'esprit. Nietzsche préconise même la conclusion de mariages à délai limité, afin d'empêcher les unions entre conjoints qui ne s'entendent pas.

Le mariage, selon Nietzsche, doit nous amener à un développement plus élevé de la personnalité et créer une postérité supérieure. Or, jusqu'ici, les hommes n'ont pas assez pensé à cela.

Il va de soi que pour les êtres d'élite des deux sexes, le choix est des plus difficiles. Très souvent, même quand ils se cherchent, ils ne se trouvent pas. C'est pourquoi les meilleurs se retirent sans enfants. (1)

Il faudrait encore pour opérer cette sélection, que l'humanité future se détache de la loi monogamique. Ainsi il propose qu'on donne à quelques hommes d'élite le droit d'avoir des enfants de plusieurs femmes et à quelques femmes exceptionnelles celui d'avoir des enfants de différents hommes.

C'est exactement l'idée que Platon développe dans la République où il préconise l'abolition du mariage dans la caste des *Archontes* pour le remplacer par des unions entre les hommes les plus braves et les femmes les plus distinguées.

Pour empêcher la dégénérescence au sein des sociétés trop fermées, Nietzsche recommande, comme Platon, des mariages entre individus de peuples différents. Cependant, les différences ne doivent pas être trop grandes, car, si des races et des conditions sociales qui ont été longtemps séparées les unes des autres, se mélangent par le mariage, la génération nouvelle en souffrira surtout dans sa volonté. Elle sera déséquilibrée, et dans la plupart des cas, sceptique et méchante, car le sang, la culture et la moralité sont croisés en elle (2).

Remarques critiques. — Notre philosophe a bien fait, nous semble-t-il, de se placer sur un terrain biogénétique pour parler du mariage. Quoiqu'il reste sur le terrain de l'hypothèse, ses idées sont intéressantes et les sociologues les plus autorisés de nos jours confirment son dire. Il a raison sur plusieurs points :

1. Il est souhaitable que les dégénérés n'aient pas d'en-

(1) W. XII, p. 102.

(2) *Par delà le Bien et le Mal*, § 208, et *Le Crépuscule des Idoles*, Le problème de Socrate, § 1-7.

fants. Le temps n'est plus où les hommes s'en remettaient à Dieu de la responsabilité de leurs actes. Ils ne peuvent plus se décharger sur le divin créateur des misères physiques qui affligent les enfants mal venus. Les coupables sont les parents qui ne se font aucun scrupule de donner naissance à des êtres maladifs et la société qui les protège et qui fait pour eux souvent plus de sacrifices que pour des enfants intelligents — et qui promettent beaucoup.

Un sens plus grand de la responsabilité envers la génération à venir est la première condition pour avoir une race plus saine, plus énergique et probablement meilleure. C'est une des idées plus fécondes chez notre philosophe.

Il nous semble de même que les hommes auront réalisé un grand progrès lorsqu'ils ne verront dans la volupté non plus « le péché qui mortifie », ni un « poison douxereux » ou « le feu lent qui brûle la canaille », mais une félicité saine et la voie qui mène vers une vie nouvelle. Cette idée cependant semble très peu du goût de la plupart des hommes modernes et celui qui la soutient est tourné en dérision.

Dans notre civilisation les imaginations sont perverties et les volontés trop faibles. Une nouvelle génération douée d'une sensibilité plus saine, sera capable de mettre en pratique le noble principe, grec et moderne à la fois que Nietzsche préconise.

2. L'ambition que Nietzsche exalte par la parole de Zarathoustra : Tu dois construire plus haut que toi-même ! — ambition très contestée des chrétiens, est néanmoins légitime.

C'est-à-dire qu'il faut s'entendre sur le terme « ambition ». Il s'agit ici d'une volonté morale des hommes qui, dominés par un désir de perfection, travaillent de toutes leurs forces à leur affinement. Or, ce désir n'a rien d'anormal et se rencontre le plus souvent dans les familles bourgeoises de modeste aisance.

L'habitude de la lutte pour le pain quotidien a développé et comme aiguisé chez elles l'intelligence et la volonté. Le besoin de se cultiver est vif et persévérant. Combien d'hommes remarquables ont comme ascendants des ouvriers appliqués. Dans ces familles où vivre et s'élever par un travail sérieux ne font qu'un, les parents reportent leurs espérances sur les fils. Ce sont eux qui accompliront ce que les pères ont rêvé. Des parents qui transmettent à leurs enfants cette nostalgie de la perfection leur lèguent un des

biens les plus précieux : la vision claire du but auquel ceux-ci devront aspirer de toute leur énergie.

Le culte de la mère chez Nietzsche fait preuve d'une compréhension profonde des valeurs. Vénérez la maternité, dit-il, le père n'est qu'un hasard! (*das Muetterliche verehrt mir, der Vater ist immer nur ein Zufall*), est une de ces paroles qui plaident en faveur de celui qu'on appelle ennemi des femmes. En effet, l'attitude de Nietzsche varie suivant qu'il se place au point de vue de l'idéologue ou du sociologue. En tant qu'idéaliste dogmatique Nietzsche ne comprend pas la femme et se montre incapable de rendre justice à ses aspirations intellectuelles et sociales. Il nourrit envers elle tous les préjugés d'un homme très viril et très chevaleresque. Comme tel, il aime et redoute en elle le jouet et le délasement du guerrier et déteste en elle toute aspiration à l'indépendance et à l'égalité.

Mais en tant que sociologue, Nietzsche est obligé de reconnaître la haute valeur biogénétique de la femme. La femme-mère porte en elle l'avenir. Elle aura toujours l'influence la plus décisive sur son enfant. La plupart des hommes remarquables ont eu une mère forte de caractère et d'esprit.

Le reproche de Nietzsche contre la femme qu'elle entrave la marche de l'esprit viril, est un peu naïf. La mission de la femme n'est pas d'acquérir et de combattre, mais de conserver. Elle vit en fonction de la génération qui monte. Cette unique préoccupation maternelle la rend souvent incapable de s'enthousiasmer pour des abstractions et de se sacrifier pour une idée, comme le fait souvent l'homme. Cette étroitesse d'esprit est le revers d'une qualité nécessaire. D'ailleurs, soit dit en passant, ce sont les femmes, « qui sont le plus aptes à être le jouet du guerrier, » qui, plus que d'autres, s'opposent par leur tempérament aux passions désintéressées et aux œuvres patientes des hommes. Aphrodite, déesse légère et charmante, trahit Héphaïstos pour Arès.

Cependant, Nietzsche oublie que les conditions économiques de notre époque obligent un grand nombre de femmes à gagner leur vie et, par conséquent, à s'intéresser aux questions sociales. Si elles y perdent en charme romanesque, la société et la famille n'ont qu'à y gagner. Le plus acharné conservateur doit reconnaître que la femme, quoique plus conservatrice que l'homme, n'est pas libre de ne pas évo-

luer. Tout ce qu'un esprit raisonnable peut souhaiter, c'est que l'émancipation n'aille pas jusqu'à détruire la famille.

Du reste, Nietzsche semble ne pas redouter ce danger quand il désire que l'homme supérieur choisisse une compagne intelligente, d'esprit lucide et d'une sensibilité éclairée. De nos jours il sera sûr de trouver cette compagne parmi celles qui ont connu la lutte pour le pain quotidien et qui, jusque dans le mariage, affirment leur indépendance de caractère.

En somme, Nietzsche, incapable de voir la vie actuelle sous son vrai jour, comme tant d'idéalistes qu'il critique à juste titre, exige de la femme cette chose impossible : être à la fois un jouet pour le guerrier, et pour le penseur une amie intelligente qui saura éduquer ses enfants.

L'application du principe de la sélection soulève quelques autres problèmes très graves dont Nietzsche n'a pas tenu compte.

1. Qui dira si tel homme a plus qu'un autre droit à la vie ? Quel critère nous indiquera infailliblement où commence la dégénérescence ? Il est banal d'affirmer que, dans la nature, les transitions entre les états divers de santé, de maladie, de vie ascendante et de vie descendante sont souvent imperceptibles. A-t-on le droit d'interdire le mariage à un homme de constitution débile, mais doué d'une grande intelligence ? Ne pourrait-il pas précisément être le père ou l'ancêtre d'un homme de génie ? Combien d'hommes remarquables ne sont-ils pas descendants d'une famille saine, simple, peut-être rustique — et d'une autre race de citoyens nerveux et extraordinairement intelligents ! Le législateur de la vie sera-t-il plus sage que le hasard tant qu'il ignorera les lois profondes et complexes de l'hérédité auxquelles s'ajoutent les influences du milieu ?

2. En outre, les personnalités remarquables des deux sexes accepteront-elles de s'unir pour des considérations biogénétiques ? Cette idée ne paraîtrait-elle pas aux plus intelligents comme une énorme naïveté ? Et des unions ainsi faites garantiraient-elles une postérité supérieure ? Le hasard démoniaque ne pourrait-il pas, là encore, déjouer nos desseins les plus sagement combinés ?

3. Nietzsche semble encore avoir oublié tout à fait que les races s'épuisent. Si l'on peut figurer la destinée d'une famille par une courbe, il arrivera à un moment donné que cette courbe retombera jusqu'à la médiocrité et par-

fois au-dessous d'elle. Il se peut même que certaines déchéances soient nécessaires et salutaires comme un certain hivernage des facultés; peu à peu, les énergies pourraient se ressaisir de nouveau et s'affirmer sous une forme nouvelle. Et si progrès il y a, il sera incertain et lent.

Enfin, Nietzsche semble ignorer également que la sélection sexuelle même la plus rigoureuse, opérée dans les conditions les plus heureuses possibles, ne donne pas de résultats sûrs. Figurons-nous que les abus les plus frappants de la vie actuelle soient abolis. L'homme ne sera pas encore satisfait. Ses désirs grandiront avec ses forces. La lutte entre les êtres plus vigoureux sera de plus en plus rude. La bataille entre les forts et les faibles reprendra dans d'autres conditions. Il y aura d'autres forts qui écraseront d'autres faibles et ces derniers, à leur tour, se ligueraient contre les dominateurs.

Au moins, c'est ainsi que la chose se présente à un esprit sceptique. Tellement il nous est impossible de nous représenter une humanité qui ne porte pas son lot d'imperfections.

La même critique s'applique aux autres formes de sélection, à l'élimination de l'Église, de la pitié, du féminisme et de la démocratie. La disparition de ces tendances avancera-t-elle le monde? Si l'évolution et le progrès naissaient précisément de la lutte entre les aspirations et les énergies opposées, pourquoi celles qui entravent la marche de l'esprit libre ne seraient-elles pas nécessaires à la manière de sabots d'enrayage?

Il nous semble que les solutions tranchantes, les révolutions violentes n'assurent que rarement le progrès. Toujours elles provoquent les réactions. La révolution russe de nos jours en fournit la preuve. Rien de tel que le fanatisme bolchévique pour fouetter l'énergie des conservateurs de tous les pays.

Il n'y a de sûr que les transformations lentes qui, résultant des besoins et des nécessités de la vie, ne heurtent pas de front la paresse naturelle de l'homme. La technique et les finances internationales ont plus fait pour le progrès des mœurs que les blasphèmes des iconoclastes.

Nietzsche, pour se montrer à la hauteur de sa tâche, aurait dû tenir compte des possibilités réelles d'évolution. Au lieu de nous proposer d'abolir le christianisme, la morale de la pitié et le socialisme, il aurait mieux fait de s'appliquer

à nous faire comprendre nos intérêts véritables et à transformer nos institutions selon nos besoins et nos droits. Mais une œuvre pareille requiert un discernement sûr et un tact parfait. Et elle est bien plus une œuvre de raison que de sentiment et de volonté de puissance qui porte en elle les germes d'une nouvelle tyrannie.

Bien que cette théorie de la sélection ait du mérite, nous sommes obligés de reconnaître que dès que Nietzsche refuse à la raison le droit d'orienter et de contrôler son idéal, il perd toute mesure et son utopie, sans valeur philosophique aucune, n'est plus qu'une spéculation de poète.

III. Le surhumain. — Les philosophes de l'avenir ne se borneront pas à créer une race plus libre et plus forte par une sélection rigoureuse. L'homme n'est pas un but, mais il est quelque chose qui doit être surmonté. L'évolution tend au surhumain, qui est le sens de la terre.

Nietzsche admet que l'évolution de l'homme vers le surhumain exige un temps très long. Dans *Le Voyageur et son Ombre* il dit : La nature ne fait pas de sauts ! et ailleurs il nous conseille d'organiser des expériences pour des siècles. De même un long espace de temps sera nécessaire pour sélectionner la nouvelle aristocratie. C'est pourquoi Nietzsche veut assurer aux tyrans-philosophes un règne de milliers d'années. Marquer les siècles de son empreinte sera le plus grand bonheur pour le créateur des valeurs (1).

Nietzsche suppose qu'il existe des degrés intermédiaires entre l'homme actuel et le surhomme et que les stades que parcourra l'humanité sont conformes, comme dit CLAIRE RICHTER, à la formation de tout autre espèce par voie de transformation lente : variété, race, espèce.

D'abord, Nietzsche veut une large base pour édifier l'aristocratie nouvelle :

« Une haute culture ne peut s'édifier, dit-il, que sur un terrain vaste, sur une médiocrité bien portante et fortement consolidée. » (2)

La culture supérieure est servie et maintenue par la science, les hommes de la finance, les paysans et tous les conservateurs. En ralentissant le développement de la civilisation, ils en assurent le progrès ; eux, du moins, con-

(1) *Le Voyageur et son Ombre*, § 198, La nature ne fait pas de bonds, et *Humain, trop humain*, § 2. W. XII, p. 191 et 192, et *Le Crépuscule des Idoles*, « Und es musse uere hoechste Seligkeit sein die Hand auf Jahrhunderte zu druecken wie auf weiches Wachs. » *Le marteau parle*, 237 p. sq.

(2) *Volonté de Puissance*, t. II, p. 198.

servent ce qui fut péniblement acquis. Mais la société des honnêtes gens n'existe pas pour elle-même, mais, comme dit le philosophe, « comme une substruction et un échafaudage, qui permet à des êtres d'élite de s'élever jusqu'à une tâche plus noble et parvenir, en général, à une existence supérieure. Elle sera comparable alors à cette plante grimpanche de Java — on l'appelle SIPO MATADOR — qui, avide de soleil, enserme de ses multiples lianes le tronc d'un chêne, tant qu'enfin elle s'élève bien au-dessus de lui, mais, appuyée sur ses branches, elle épanouit sa couronne dans l'air libre pour étaler son bonheur aux yeux de tous (1).

La base se composera d'hommes très intelligents dont le devoir est de se sacrifier aux maîtres futurs de la terre et de leur servir d'instrument docile. Les hommes supérieurs, puisqu'ils représentent la ligne ascendante de la vie, se doivent à eux-mêmes d'être égoïstes et d'accepter sans hésiter le sacrifice des autres. C'est là un égoïsme sage et bienfaisant, tandis que celui des faibles est un crime de lèse-humanité.

Nietzsche se pose alors le problème : Ne pourrait-on pas constituer, au dépens des médiocres, une race ennoblie ?

Il ne s'agit pas pour Nietzsche de détruire la société actuelle. Au contraire, la plante souche subsistera encore longtemps à côté de la nouvelle variété pour en assurer la croissance.

« La haine de la médiocrité est indigne d'un philosophe ! affirme-t-il, dans *Volonté de Puissance*, elle met presque en question son droit à la philosophie. C'est parce qu'il est l'exception qu'il lui faut prendre la règle sous sa protection et conserver à tout ce qui appartient à la moyenne son bon courage et son entrain » (2).

C'est dans le même ouvrage qu'il souligne avec force l'inégalité des droits humains. Il la croit équitable envers tous, car elle place chacun à son rang et lui impose la tâche qui lui convient. De cette manière, le règne des dilettantes inconstants prendra fin. Les êtres inférieurs, au lieu de nuire à la société, en se mettant à la place des maîtres, lui deviendront utiles en la servant.

Fort de l'esprit et de corps, une nouvelle noblesse, de beaucoup supérieure à l'aristocratie du passé s'élèvera sur

(1) *Par delà le Bien et le Mal*, IX^e chap. Qu'est-ce qui est noble ? § 258.

(2) *Volonté de Puissance*, § 405.

cette base et tirera gloire non plus de son origine, mais de sa mission.

« O mes frères ! je vous investis d'une nouvelle noblesse que je vous révèle : vous devez être pour moi des créateurs et des éducateurs, — des semeurs de l'avenir.

« Ce ne sera pas votre origine qui sera désormais votre honneur, mais c'est votre but qui vous fera honneur ! Votre volonté et votre marche en avant qui veut vous dépasser vous-mêmes — que ceci soit votre nouvel honneur!.. » (1)

Afin d'accélérer cette évolution, Nietzsche recommande dans un de ses fragments la création de nouvelles associations internationales (Internationale Geschlechtsverbände) dont le but serait de préparer la race des maîtres de la terre que Nietzsche définit comme suit :

« Une aristocratie puissante, qui s'est donné une législation très sévère et qui assurera une durée de milliers d'années à la volonté des tyrans-philosophes et des artistes; et cette race d'hommes supérieurs, doués d'une vitalité, d'une volonté et d'un savoir abondant, se serviront de l'Europe comme d'un instrument docile pour façonner l'homme lui-même en artiste et pour diriger les destinées de la terre. » (2)

Cette aristocratie nouvelle deviendra ce que Nietzsche appelle : la pure race européenne. Il établit cette règle :

« Tout ennoblissement du type « homme » a été, jusqu'à présent, l'œuvre d'une société aristocratique — et il en sera toujours ainsi — l'œuvre d'une société qui a foi en une longue succession dans la hiérarchie, en une accentuation des différences de valeurs d'homme à homme et qui a besoin de l'esclavage dans un sens ou dans un autre... (3) »

Cette caste nouvelle destinée à régner sur l'Europe, constitue par rapport à l'humanité actuelle, une espèce d'hommes supérieurs, mais pas encore surhumains, car nous ne nous élevons que de degré en degré. Notre chemin

(1) *Ainsi parlait Zarathoustra*, De vieilles et de nouvelles Tables, § 12

(2) *Biographie*, t. II, 2. Halbband, pp. 531 et 804. — *Par delà le Bien et le Mal* (Chap. III. L'esprit religieux, § 62).

(3) *Par delà le Bien et le Mal*, chap. IX^e, « Qu'est-ce qui est noble ? » § 257. — « ... Jede Erhöhung des Typus Mensch war bisher das Werk einer aristokratischen Gesellschaft, welche an eine lange Leiter der Rangordnung und Wertverschiedenheit von Mensch zu Mensch glaubt und Sklaverei in irgend einem Sinne noetig hat. »

va vers les hauteurs, de l'espèce à l'espèce supérieure (1), dit Zarathoustra.

D'ailleurs, l'avènement de ces hommes supérieurs se prépare déjà. Zarathoustra les annonce en paroles prophétiques :

« Il y a mille sentiers qui n'ont jamais été parcourus, mille santés et mille terres cachées de la vie. L'homme et la terre des hommes n'ont pas encore été découverts et épuisés.

« Solitaires d'aujourd'hui, vous qui vivez séparés, vous serez un jour un peuple. Vous qui vous êtes choisis vous-mêmes, vous formerez un jour un peuple choisi — et c'est de ce peuple que naîtra le Surhumain. » (2)

Les hommes supérieurs d'aujourd'hui, les « hommes du grand désir, du grand dégoût et de la grande satiété » sont les ponts qui conduisent à l'avenir. Zarathoustra salue en eux les annonciateurs d'autres hommes plus forts et plus grands.

Mais dans quels peuples ces associations nouvelles se recrutent-elles ? Afin de s'en rendre un compte exact, Nietzsche passe en revue les races européennes et dresse le bilan des *Peuples et des Patries* (3).

Nietzsche accorde surtout son attention aux Grecs, à propos desquels il émet d'ailleurs des jugements contradictoires. Dans la célèbre préface de la II^e édition de l'*Origine de la Tragédie*, datée de 1886, Nietzsche les considère comme « la plus accomplie de toutes les races, la plus belle, la plus justement enviée, la race qui de toutes sait le mieux nous séduire, nous entraîner vers la vie. » (4)

Mais dans *Par delà le Bien et le Mal* et dans *Le crépuscule des Idoles*, Nietzsche compte les Grecs, comme les Français, parmi les peuples féminins et efféminés, auxquels est échue la tâche non pas de dominer, mais de mûrir et d'accomplir, et il loue à leurs dépens les Romains, peuple mâle qui a exercé sur notre passé la plus forte influence. (5)

(1) Ainsi parlait Zarathoustra, 1^{re} partie, De la vertu qui donne. « Unser Weg geht nach der Hoehe, von der Art zur Ueberart... » p. 105 sq.

(2) Ibid, p. 106 sq.

(3) *Par delà le Bien et le Mal*, chap. VIII, *Peuples et Patries*, pp. 251 sq. — Dans ce chapitre on sent à un haut degré l'influence de Stendhal, Cf. notre étude à ce sujet au chap. XI, *Les Influences nouvelles*.

(4) *Origine de la Tragédie*, Préface. Essai d'une critique de soi-même, p. 2 sq. Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 81.

(5) *Par delà le Bien et le Mal*, ch. VIII, *Peuples et Patries*, § 248. *Crépuscule des Idoles*, Le problème de Socrate, I et « Ce que je dois aux Anciens, : « On reconnaîtra jusque dans mon *Zarathoustra* une ambition très sérieuse de style romain, d'« *aere perennius* » dans le style. »

Au nombre des races viriles, Nietzsche range aussi les Juifs, énergiques et tenaces, la race la plus pure de l'Europe actuelle (1). Et il reconnaît aux Juifs l'honneur d'être « le génie moral parmi les peuples, qui sait tirer parti des pires conditions » et, ajoute-t-il, « ils le doivent à quelqu'une de ces vertus dont on voudrait aujourd'hui faire des vices, ils le doivent surtout à une foi robuste qui n'a pas de raison de rougir devant les idées modernes (2). » Zarathoustra rend hommage à la loi juive « Honorer père et mère et leur être soumis jusqu'aux racines de l'âme, » car cette table des lois et des victoires (die Tafel der Gesetze und der Ueberwindungen) a rendu ce peuple puissant et éternel (3).

Les Allemands, poursuit Nietzsche, sont également un peuple dominateur, quoique leur temps ne soit pas encore venu. (Qu'aurait dit Nietzsche de l'Allemagne actuelle?) Il croit ce peuple grand par son don de se développer et de s'adapter à toutes les conditions nouvelles de la vie. Il est vrai qu'il n'a pas encore de civilisation autochtone, mais à défaut d'une grande culture sociale, il compte parmi ses fils des ermites de génie qui préparent la voie du créateur.

Pour s'élever à une forme supérieure de l'esprit, il ne lui manque qu'une chose, c'est de sortir de son pays brumeux et plat, d'éveiller son génie au contact de la lumière méridionale, comme le firent les plus doués de ses fils, Dürer, Goethe, Mozart et enfin Frédéric II de Sicile, le plus grand des Germains émancipés qui se pénétra de la sagesse des Maures.

Mais Nietzsche fait appel encore à un autre peuple barbare, les Russes, dont la volonté forte étend peu à peu sa domination sur les races plus fatiguées, plus sceptiques de l'Europe occidentale. Et les Russes que nous redoutons sont faits pour éveiller l'énergie guerrière dans cette Europe qui aime trop ses aises et oublie sa mission qui est d'opposer à la vieille Asie une civilisation conquérante.

Nietzsche n'a pas cette illusion quelque peu naïve de croire qu'à un degré supérieur, l'humanité nouvelle réunira toutes les qualités des degrés antérieurs. Ces hommes nouveaux seront moins fidèles et moins attachés à leur devoir de tous les jours que les hommes des époques antérieures.

(1) *Par delà le Bien et le Mal*, § 251.

(2) *Ibid.*

(3) *Ainsi parlait Zarathoustra*, 1^{re} partie, Mille et un buts, p. 81.

Ce sera une race audacieuse de conquérants qui, comme Périclès dans son oraison funèbre peut dire de soi :

« Notre audace s'est frayé un passage par terre et par mer, s'élevant partout d'impérissables monuments en Bien et en Mal. »

Trois qualités en feront la caractéristique : la puissance, la cruauté et l'intrépidité.

Cette race nouvelle créera un art qui exprime son génie conquérant; elle nous donnera une musique plus belle que l'ancienne, pétulante, spirituelle, pareille à des « énigmes enrubannées », à des « petits secrets » qui s'épanouissent dans les cieux azurés d'Orient. Alors naîtra aussi une peinture nouvelle, bucolique et charmante, où refléurira l'art de Claude Lorrain que Nietzsche a tant aimé.

Notre philosophe trouve naturel que ces hommes futurs élisent domicile dans le midi de l'Europe, en Italie, dont les cités les plus belles sont un vivant témoignage du formidable génie humain.

Et enfin, ces Européens futurs ont la gaieté, la sérénité, le goût de la danse et du rire qui manque encore aux hommes actuels. Zarathoustra lui-même est le représentant de la philosophie riante, c'est lui-même qui a posé sur sa tête cette couronne du rire, cette couronne de roses.

Par rapport à l'homme supérieur actuel, l'Européen de l'avenir est l'homme intégral, dont Napoléon, cette synthèse d'« inhumanité et de surhumain » est le prototype. Nietzsche pense que ce monde nouveau résultera d'une fusion heureuse des facultés intellectuelles ou peut-être, comme chez les Grecs de l'âge tragique, d'une synthèse nouvelle des contrastes (1).

L'Européen pur donnera naissance à l'espèce supérieure souveraine dont l'avènement est l'œuvre de l'avenir, car, dit Zarathoustra, il n'y a encore jamais eu de surhumain.

Par rapport à l'homme actuel, le Surhumain sera ce qu'est l'homme actuel par rapport au singe. L'homme actuel doit donc être surpassé : ce n'est qu'un déclin et une transition. Nietzsche insiste beaucoup sur cette idée qu'il appelle « la plus haute pensée. » Et Nietzsche aime l'homme de nos jours précisément parce qu'il n'est qu'un passage, une grande promesse, l'embryon de cet homme à venir.

Le désir ardent, la volonté de Zarathoustra tend à l'avènement de ce héros futur. « Je n'aime, dit-il, que le pays

(1) W. XIII, § 884, p. 359 et W. XIV, pp. 44-45.

des enfants, la terre inconnue parmi les mers lointaines. C'est elle que ma voile doit chercher et chercher sans cesse (1). »

Et c'est parce qu'il veut cette croissance que Zarathoustra redescend toujours vers ses semblables. « C'est à l'homme que s'accroche ma volonté; je me lie à l'homme avec des chaînes, puisque je suis attiré vers le surhumain; car c'est là que veut aller mon autre volonté. » (2)

Dans le dernier aphorisme de *Morgenröthe* en une langue remarquablement belle, Nietzsche, visionnaire, décrit le vol victorieux de ces puissants essaims d'oiseaux qui s'élanceront dans la direction où tout n'est encore que « mer, mer et encore mer ». Il ne nous dit pas comment il faut s'imaginer cette espèce nouvelle; mais seulement que les qualités du surhumain deviendront visibles graduellement.

Le Surhumain n'est cependant pas le dernier degré de l'évolution, ce n'est que le degré le plus proche dans l'évolution de l'homme qui est un être d'éternel avenir. Nietzsche ne nous dit pas non plus quels seront le développement moral et la civilisation de la race surhumaine. Son idéal, comme nous venons de le voir, se perd dans la spéculation poétique et n'a plus guère d'attache avec la réalité. Ce fait est si généralement reconnu que nous renonçons à une critique rationnelle impossible du Surhumain.

Certes, en le complétant et en le limitant par l'hypothèse du retour éternel des choses, Nietzsche essaie de donner à son idéal évolutionniste une confirmation morale.

Ce grand problème métaphysique nous entraînerait trop loin. Nous nous bornerons donc à quelques remarques. Rappelons-en brièvement la donnée. Comme les Pythagoriciens dont il s'inspire, Nietzsche admet que dans l'univers la possibilité des combinaisons est limitée et qu'au bout de certains intervalles les mêmes choses, les mêmes êtres reviennent dans les mêmes conditions. Et l'homme, lui aussi, reviendra.

« Il faut que chaque douleur et chaque joie, chaque pensée et chaque soupir, tout l'infiniment grand et l'infiniment petit de ta vie reviennent pour toi, et tout cela dans la même suite et dans le même ordre — et aussi cette araignée et ce clair de lune entre les arbres et aussi cet instant et

(1) Ainsi parlait Zarathoustra, pp. 172 et 295.

(2) Ainsi parlait Zarathoustra, II^e partie. De la sagesse des hommes, p. 204 sq.

moi-même. L'éternel sablier de l'existence sera retourné toujours de nouveau et toi de même, grain de poussière ! (1) »

Et Nietzsche d'insister sur les conséquences morales de cette doctrine :

« Si cette pensée s'emparait de toi, tel que tu es, elle te transformerait peut-être, mais il est possible de même qu'elle t'anéantirait ; la question : veux-tu cette vie encore une fois et une quantité innombrable de fois, *cette question, en tout et pour tout*, pèserait sur toutes tes actions d'un poids formidable !

« Combien faudrait-il aimer la vie, combien te faudrait-il t'aimer toi-même, pour que tu ne désires plus autre chose que cette suprême et éternelle confirmation ! » (2)

Voilà le but de notre penseur. Donner à la vie une suprême valeur en affirmant la plus grande responsabilité. On sait l'exaltation dont cette idée le remplit. Déjà il la considère comme un instrument terrible dans la main du créateur césarien de la culture qui s'en servira pour opérer la sélection ultime.

« Il faut dominer l'humanité afin de la surmonter et il faut la surmonter par des doctrines qui font périr tous excepté ceux qui les supportent. » (3)

Et ailleurs, dans *Volonté de Puissance*, il déclare que « les races qui ne la supporteront pas seront condamnées tandis que celles qui la considèrent comme le plus grand des bienfaits sont choisies pour la domination » (4)

Aux faibles, incapables de subir ce « poids formidable », cette doctrine donnera le droit de se supprimer.

A d'autres moments, Nietzsche hésite et se demande si cette doctrine sélectrice n'aura pas l'effet contraire. Ne pourrait-elle pas être acceptée précisément par les natures qui ne se rendent pas compte de son importance et écraser les natures les meilleures, celles dont la conscience est la plus délicate ?

Ainsi que nous le voyons, Nietzsche lui-même est dans l'incertitude. Et bien qu'il ait enveloppé sa dernière philosophie d'un charme poétique sans pareil, il n'arrive pas

(1) *Le Gai Savoir*, § 341, Le poids formidable.

(2) Ibid.

(3) W. XII, § 719.

(4) *Volonté de Puissance*, éd. fr. t. II, § 375 et Werke XVI, § 1053, p. 393.

à nous la faire admettre; il nous met plutôt en face de quelques graves problèmes.

Ne discutons pas même celui qui concerne la possibilité d'un retour éternel des phénomènes cosmiques que Fouillée et Georg Simmel ont très bien traité dans les études qu'ils consacrent à cette hypothèse (1). Nous ne nous occupons que de l'aspect moral de cette théorie.

Supposons que Nietzsche a raison et que toutes choses reviendront à intervalles réguliers. Supposons aussi qu'à un certain moment de leur existence les hommes découvrent la loi de l'éternel retour et la conséquence qu'elle pourrait avoir pour notre vie morale. Dans ce cas, cette découverte ne sera, elle aussi, qu'un épisode dans la série des phénomènes qui se déroulent selon une loi éternelle. Il en sera de même de l'effet que cette idée exercera sur nous. Soit qu'elle nous écrase, soit qu'elle nous encourage à des actions héroïques ou que, enfin, elle nous laisse indifférent, l'effet de cette loi est prévu d'emblée. Toutes les spéculations sur l'influence possible de cette grande idée sont superflues. Par conséquent, l'impératif catégorique de Nietzsche : Vis de telle manière que tu puisses désirer vivre un nombre infini de fois — n'aura jamais la valeur d'une loi morale universelle, puisqu'elle n'agira à un certain moment que sur les consciences prédisposées à soumettre leur vie à un idéal métaphysique et moral, tandis qu'elle ne touchera point ceux qui ne sont pas destinés à subir cette influence.

Ce retour éternel des choses qui devait être l'ultime confirmation de l'idéal nietzschéen en fut donc la réfutation et la ruine. Comment désirer une vie qui soit une ascension continue, si l'expérience des décadences passées ne prouve qu'il arrivera un moment où elle déclinera et que la floraison d'une culture est le prélude de la décadence?

Cette perspective d'un retour éternel des choses doit, sinon étouffer, du moins affaiblir singulièrement la spontanéité de notre volonté, puisque nos faiblesses et nos défaillances, les échecs et les victoires, tout est nécessaire et que nos moindres actes sont prévus. C'est ce que semble confirmer l'œuvre singulièrement paradoxale d'OSWALD

(1) ALFRED FOUILLÉE, *Notes sur Nietzsche et Lange : Le retour éternel*, Rev. Phil. 1909, I. — GEORG SIMMEL, *Schopenhauer und Nietzsche*, 8. Vortrag, die Moral der Vornehmheit, p. 233 sq. L'étude de Simmel sur ce problème est de toutes la meilleure. C. A. BERNOULLI, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche*, t. I, p. 316.

Renée BERTHELOT. *Un pragmatisme utilitaire*, chap. IV et VIII.

SPENGLER, qui applique cette hypothèse au développement des civilisations et prévoit la MORT DE L'OCCIDENT. Il se base sur l'analogie que présente notre société avec celle des empires décadents, égyptien et romain, et admet que notre monde moderne est soumis à la même fatalité.

Celui qui se donne la peine de méditer ce curieux dilemme, voit avec intérêt comment Nietzsche, dès qu'il veut donner à son idéal évolutionniste une base cosmique, doit en sacrifier le principe fondamental : l'ennoblissement de l'homme par l'activité de son esprit.

Combien Nietzsche aurait eu plus de chance d'être dans le vrai, si, au lieu de prêcher le retour éternel des phénomènes matériels, de l'existence des individus et des sociétés, il avait admis, au contraire, que les faits historiques ne se répètent jamais. L'antiquité, le Moyen Age ne surgiront plus, — puisque dans la vie sociale, comme dans celle des individus, les phénomènes vitaux sont irréversibles. Mais, en revanche, Nietzsche aurait eu raison de dire que ce sont les idées qui reviennent. Pareilles aux grandes lames de la mer, elles surgissent du passé et transforment la surface de la vie. Une affinité secrète unit les peuples et les âges différents et c'est pourquoi toutes les renaissances — et aussi toutes les décadences se ressemblent entre elles. Naturellement leur action n'est plus la même aujourd'hui qu'il y a deux mille ans, bien qu'elles offrent assez d'analogies avec l'idéalisme du passé pour que nous puissions les reconnaître, mais il n'est pas prouvé que dans les conditions nouvelles où elles déroulent leurs effets, elles entraînent les mêmes conséquences que dans les sociétés du passé.

QUATRIÈME PARTIE

CONCLUSIONS

CHAPITRE XIV

Conclusions

Les idées de Nietzsche sur la civilisation

N'est-il pas téméraire de tirer des conclusions d'une philosophie aussi incohérente que celle de Nietzsche sur la civilisation ? Poète autant que philosophe, plus intuitif que logique, le penseur allemand ne s'est jamais donné la peine de construire un système de vérités qui s'enchaînent et se déterminent. Psychologue pénétrant, esprit indépendant, il a découvert sous la carapace des préjugés des faits nouveaux qu'il a notés sans s'occuper des contradictions qui en résultaient.

Travaillé par un besoin impérieux de beauté morale, il a vu dans la vie non un phénomène, mais un ensemble de valeurs en possibilité que l'homme doit convertir en réalité. Pour lui, l'humanité trouve toute sa grandeur en poursuivant comme fin dernière, son perfectionnement. Toute sa méditation philosophique gravite autour de cette aspiration, elle en est la première cause, elle en est le but. Par là, il inaugure la philosophie des valeurs dont nous allons tenter l'explication.

Une valeur, dans le langage philosophique, est composée d'éléments donnés et d'éléments virtuels. Les éléments donnés sont invariables et indépendants du moi, individuel ou collectif qui les perçoit. Les éléments virtuels ne reçoivent l'existence que par le « moi » qui les pense et qui les réalisera peut-être. Un exemple concrétisera notre pensée. L'or contient des éléments donnés : poids spécifique, couleur, dureté, conductibilité, laminabilité, caractère basique. Ses éléments virtuels sont les impressions qu'il excite en nous : nous l'estimons parce qu'il est pré-

cieux. Cet exemple fait voir que l'élément virtuel n'est pas aussi variable que notre définition le faisait entendre; il correspond non seulement à un sentiment individuel, mais doit satisfaire aux exigences d'un moi collectif, sans quoi la philosophie des valeurs ne serait pas possible et il serait vain d'en parler. Cette doctrine s'applique aussi bien au domaine des idées qu'à celui des faits, à l'ordre matériel qu'au spirituel.

Cette position philosophique détermine chez Nietzsche le caractère de ses jugements. Ce sont tous des jugements de valeur, ainsi appelés par opposition aux jugements d'existence qui énoncent les propriétés réelles des choses.

Les jugements de valeur, comme les définit *Bouglé* dans son *Évolution des valeurs*, « ont pour fonction non de formuler les propriétés naturelles des choses, mais les désirs des hommes vivant en société ». « Qu'il s'agisse d'art ou de morale, de religion ou d'économie, ils se présentent à l'individu comme autant de normes selon lesquelles il doit diriger sa volonté, orienter sa sensibilité, hiérarchiser ses tendances; ils définissent les formes de l'idéal » (1). Le commandement : Aime ton prochain comme toi-même, — est un de ces jugements de valeur, il s'appuie sur des raisons subjectives, reconnues par un moi collectif, d'où il tire son caractère d'autorité.

Malheureusement, le jugement de valeur n'est pas universel. C'est une conséquence nécessaire, puisqu'il ne s'appuie pas sur des vérités qu'on peut ou bien démontrer logiquement ou bien vérifier par l'expérience sensible.

Ici, nous touchons au point faible de la doctrine de Nietzsche, et nous voyons que son système pêche par la base. Si Nietzsche s'était jamais astreint à définir les termes qui lui servent de point de départ, il aurait aperçu que sa conception de la valeur est complexe et ne résiste pas à un argument logique. Jamais conception aussi hybride ne s'est introduite dans la philosophie, excepté toutefois l'idée de la durée chez Bergson. Le manque de conscience dans la recherche ne s'est jamais plus gravement marqué qu'ici. Comment Nietzsche ne s'en est-il pas aperçu? N'a-t-il pas craint de compromettre la portée de son œuvre, en s'exposant à de telles erreurs?

Le but que Nietzsche s'est proposé à lui et à l'humanité,

(1) C. BOUGLÉ, *Leçons de sociologie sur l'Évolution des Valeurs*, Armand Colin, Paris, 1922, chap. II p. 18 sq. et chap. VIII, p. 157 sq.

l'ennoblissement de l'homme, la réalisation d'un type humain supérieur, son caractère individualiste, sa philosophie des valeurs ont déterminé le choix de ses méthodes.

D'un tempérament fougueux, il n'avait pas le calme nécessaire pour choisir les moyens propres à réaliser la fin qu'il s'était assignée. L'évolution de sa pensée le montre suffisamment. Il est tour à tour et avec autant de conviction illusionniste, rationaliste et enfin vitaliste. Après avoir présenté l'art comme le seul remède salutaire, délibérément il s'en détourne pour trouver dans la raison la marche méthodique vers une existence supérieure, qu'il abandonne quand il croit rencontrer dans la *Volonté de Puissance* la panacée universelle.

On comprend qu'aucune de ces méthodes ne sera complètement satisfaisante, car elles ne tiennent pas assez compte de la réalité et des conditions d'existence dans lesquelles nous vivons, et se basent pour la plupart sur des utopies de visionnaire. Mais avant d'en donner une critique générale, nous les examinerons séparément.

1. Nietzsche fonde son système illusionniste sur un fait psychologique qu'il estime très important, car c'est le support de toute la vie de l'homme : notre besoin de perfection. Il apparaît à Nietzsche comme essentiel et indéracinable et c'est en l'exaltant que les hommes parviendront à l'entéléchie. L'art qui idéalise toutes les formes de la vie et les marque du caractère d'éternité s'offre à Nietzsche comme le meilleur moyen d'entretenir et de stimuler ce besoin. Nous avons vu dans les deux premières parties de notre travail la conception esthétique de Nietzsche, nous n'y revenons pas et renvoyons le lecteur aux chapitres III, IV, VII, VIII et X de notre étude. Pour nous, la première erreur de Nietzsche est d'avoir surfait la valeur de l'art et, par conséquent, de son rôle; l'art est trop individualiste pour exercer toujours et en toute circonstance une influence générale.

A certaines époques, l'humanité, sous la pression de conditions nouvelles, se détourne de l'art qui a eu le plus grand prestige sur des générations antérieures; les chefs-d'œuvre les plus purs, quand ils expriment des sentiments périmés, n'intéressent plus les hommes qui estiment d'autres valeurs. Nietzsche oublie que les goûts varient, que les mœurs se transforment, que les conditions sociales changent, que l'instruction amène une inégalité intellec-

tuelle qui jette les hommes tantôt vers une forme de l'art, tantôt vers une autre. Dans les époques de prospérité matérielle les rois construisent des édifices somptueux et cela suscite un intérêt général pour les arts plastiques. Au contraire, la pauvreté est favorable à l'épanouissement de la poésie lyrique. L'individualisme de l'élite moderne rend impossible l'instauration d'un art populaire. Où trouver le sentiment, la foi qui concilie toutes les divergences parmi les hommes? Le grand art est mort peut-être et les constructions puissantes sont réservées au technicien.

L'expérience a donné à cette illusion de Nietzsche un démenti douloureux et il ouvre enfin les yeux sur son erreur. Sa méthode a cet autre défaut, c'est de ne convenir qu'à une élite. Il aurait dû songer que pour toute une catégorie d'hommes le sentiment esthétique n'existe pas et il aurait fallu avant tout éveiller ce sentiment, si l'art offre vraiment le moyen de régénérer l'humanité. Semblable au chrétien qu'il a si souvent condamné sans pitié, il s'est basé sur un type d'homme idéal et non réel.

II. Après ce premier échec, il demande à la science plus générale que l'art, une méthode plus rationnelle d'éducation. Il avait traité l'homme comme un être inspiré, il le traitera désormais comme un être raisonnable; il ne fait plus appel uniquement au sentiment, mais à toutes les facultés de l'être humain à tous les degrés sociaux. C'est un immense progrès, il faut le reconnaître. Après nous avoir enchanté par sa virtuosité dans la spéculation psychologique, il se montre capable — pour un temps du moins — de lier les idées selon des rapports exacts. Ainsi il replace l'élite au rang d'où il l'avait sortie arbitrairement pour l'élever trop haut dans la hiérarchie des valeurs. Dans le même esprit, il s'efforce de tenir compte de la réalité, ses illusions ne l'aveuglent plus sur le caractère des hommes. Il sait mieux ce qu'il peut en attendre et il met ses préceptes en harmonie avec leurs capacités.

Les mérites de cette méthode sont si grands qu'un réformateur y puisera des enseignements précieux et une orientation générale pleine de promesses.

Cependant, malgré ses qualités transcendantes, cette méthode n'est pas sans défauts même assez graves. Nietzsche exagère sa conversion; après avoir placé le sentiment au centre de sa doctrine, il le méconnaît complètement et lui conteste toute valeur dynamique. Or, malgré tous les

progrès de la science, toutes les nouvelles connaissances que nous avons acquises et même depuis Nietzsche, nous ne pouvons faire table rase de la vie sentimentale, d'où même les domaines qui lui sont opposés, tirent des énergies. Ici encore, où Nietzsche était en train d'élaborer une belle œuvre, entraîné par sa passion, il la défigure.

III. Il semble que dans son système vitaliste, le philosophe allemand se soit aperçu des défauts que nous venons de signaler et qu'il ait voulu les corriger. Dans ses deux premières doctrines, négligeant volontairement toute une partie de la réalité, il fait un choix parmi les faits intimes et s'attire ainsi des critiques justifiées et surtout un échec certain. Le vitalisme montre un pas en avant dans l'évolution intellectuelle de Nietzsche, une force de pensée qui domine l'ensemble chaotique des phénomènes de la vie. Ceci explique qu'il ait cherché une méthode plus directe que celle qu'il avait employée jusqu'alors et surtout plus efficace. Tout un monde de nécessités inférieures qu'il avait méprisées s'éclaire à ses yeux et prend l'importance qu'il leur avait injustement contestée. Il agira sur le caractère de l'homme aussi bien par les moyens que lui fourniront l'eugénétique, l'hygiène, la médecine, l'économie politique que par ceux que lui fourniront les aspirations les plus élevées de l'âme (1). Le corps, la « grande raison », joue un tel rôle dans notre vie intellectuelle, qu'il importe de perfectionner cet organisme, foyer créateur de toutes nos énergies. Conséquent avec lui-même, Nietzsche ne recule pas devant l'emploi de moyens extrêmes, quand il leur attribue à tort ou à raison le pouvoir de conduire l'humanité au surhumain. Il recommande l'application de la sélection dans toute sa rigueur et on voit ainsi le thème cher à Nietzsche, *l'ennoblissement de l'homme*, revêtir une ampleur et une beauté biblique. Il tente d'unifier toutes les tendances, les efforts, les élans vers un même but, de les fondre dans une seule idée : Tu dois construire plus haut que toi-même.

Tout ceci serait très beau si Nietzsche ne perdait pas pied dans le monde réel et nous laissait un exposé précis

(1) Nous ne pouvons traiter ici des efforts que les « Eugenetic Societies » ont faits pour assainir la race. Il nous suffit de rappeler que des législateurs prévoyants s'efforcent de faire entrer le souci d'une postérité saine dans la législation et que pour cette raison ils luttent contre les églises et leurs préjugés moraux.

jusque dans les détails de ses méthodes. Mais, trop souvent même dans les ouvrages à prétention systématique il use de termes poétiques qui manquent par trop de précision. Son inspiration l'emporte et déroule devant ses yeux des visions qui, tout en flattant notre sens esthétique, nous laissent perplexes et désorientés. Qu'entend-il par surhumain? Nulle part, nous ne trouvons une description pour ainsi dire plastique de cet état, tout ce que nous savons, c'est qu'il est supérieur. L'homme de la civilisation surhumaine, ni ange ni bête, échappe à toute limite, à toute règle et ne rappelle en rien notre condition actuelle. Il est évident que la méthode qui doit conduire à la réalisation de ces prophéties, ne pouvait être que vague. Tant qu'il s'agit de détruire, Nietzsche nous donne toutes les indications désirables, mais il se montre incapable de régler d'une façon précise sa méthode de reconstruction; et nul ne s'en étonne.

Toutes ces méthodes sont intéressantes et font honneur à l'intelligence de leur auteur. Des aperçus originaux, des remarques psychologiques profondes retiennent l'attention du lecteur et lui ouvrent des vues nouvelles sur une foule de sujets. Nombre de vérités partielles surgissent et modifient ses idées en les élargissant. Et si elles se montrent inapplicables, elles ne perdent pas pour cela leur très grand mérite. Il est plus difficile de donner l'idée première d'un système que de construire ce système quand les bases sont déjà trouvées.

Nous ne pouvons, cela va sans dire, établir définitivement la valeur de l'idéal de perfectionnement progressif de notre race, idée sur laquelle Nietzsche fonde tout un système : tout ce que nous pouvons faire, c'est en donner une appréciation approximative. Aussi sommes-nous obligé de présenter les problèmes et leurs solutions possibles sous une forme très simplifiée et d'en sacrifier beaucoup de nuances, afin de pouvoir mettre en relief leurs caractères essentiels et invariables. C'est pourquoi nous demandons pardon d'avance à ceux d'entre nos lecteurs qui estiment que la simplicité du langage fait tort à l'infinie variété de la pensée et qu'il est impossible d'adapter le langage commun au raisonnement précis. Il nous semble cependant qu'une simplicité trop grande est un défaut moins grave qu'une confusion savante.

Afin de serrer notre problème de plus près, nous le sou-

mettrons à plusieurs critères de valeurs philosophiques, en commençant par les plus généraux, transcendants à la téléologie humaine, les critères logiques, métaphysiques et biologiques, pour aboutir aux critères particuliers, psychologique et pragmatique.

Considéré au point de vue de la logique scientifique, l'idéal d'un perfectionnement continu de notre race est insoutenable, et il est facile d'en comprendre la raison : un seul idéal se justifie, celui d'atteindre la vérité parfaite, la conformité de nos jugements avec la réalité, soit en suivant la méthode de la démonstration logique ou la méthode expérimentale des sciences positives. Or, l'idéal du perfectionnement de notre race ne peut pas correspondre à une réalité donnée, étant un postulat qui attend d'être converti en réalité en des circonstances que nous ne prévoyons pas. Rien ne nous prouve si l'homme est capable de s'élever de l'état actuel à un état plus élevé. La probité scientifique nous impose le devoir de nous abstenir de toute prophétie spéculative sur l'avenir de notre race. L'étude rationnelle et impartiale des faits historiques nous rend, au contraire, sceptiques, puisque, jusqu'à présent, l'humanité s'est montrée inapte à réaliser un progrès continu vers un état supérieur et qu'elle a payé tous les progrès accomplis dans certains domaines par des régressions dans d'autres champs de son activité. D'ailleurs, logiquement parlant, une seule chose importe, c'est d'acquérir une connaissance juste de nous-mêmes et du monde; tous les rêves qui dépassent cet idéal de vérité absolue ne sont que de vains jeux d'esprit.

Cet idéal prend un autre aspect dès que nous le soumettons à l'épreuve d'un critère métaphysique, et que nous nous posons cette question : Existe-t-il dans l'univers de la vie organique une évolution ascendante qui justifie et nécessite cet idéal de perfectionnement? Le problème est difficile à résoudre, puisque la réponse que nous donnerons dépend entièrement de notre attitude en face du finalisme universel. Si nous nions l'existence d'un principe finaliste gouvernant la destinée du monde et des hommes, le postulat évolutionniste n'a aucun sens. Dans ce cas, la philosophie d'Epicure est la seule raisonnable. Mais si, au contraire, nous nous rattachons au finalisme, l'idéal d'un perfectionnement humain s'impose comme une nécessité morale supérieure, l'homme étant l'instrument dont Dieu

se sert pour élever à lui la création. Mais ce principe finaliste, ce Dieu, cette providence, existe-t-il? Nous ne pouvons ni l'affirmer ni le nier. Nous ne savons avec certitude qu'une seule chose. C'est que cet idéal finaliste prend chez les hommes un grand intérêt, à un tel point qu'ils ne peuvent guère s'en passer et que des philosophes qui mettent en doute l'existence de Dieu, ne peuvent pas renoncer pour cela à un idéal de perfectionnement humain. C'est pourquoi certains d'entre eux, affranchis du christianisme, ont construit de toute pièce un principe finaliste, pour légitimer leurs aspirations idéalistes. Et c'est en faveur d'une religion philosophique nouvelle qu'ils renient les principes rationalistes qui leur ont servi à abolir les anciennes doctrines. Auguste Comte, qui, sur une conception scientifique a greffé la religion de l'*Humanité* et Nietzsche qui renie la providence et proclame le surhumain, nous servent d'exemple. Mais toutes les philosophies à tendance téléologique, lors même qu'elles attestent l'importance du finalisme, ne suffisent pas à nous faire admettre ce principe. Toutes les preuves, ontologiques, cosmologiques, théologiques et morales, avancées en faveur de l'existence de Dieu et de l'évolution ascendante de la vie ne sont pas absolument décisives et peuvent être contestées par les athées. Les arguments des athées en faveur de la non-existence de Dieu ne le sont pas moins, puisqu'il est toujours probable que l'intelligence téléologique humaine ait un analogue dans quelque intelligence surhumaine et divine présente dans la nature et dont la nôtre n'est qu'une émanation. Mais toujours cette inférence est contestable et nous devons nous résigner à reconnaître que le critère de valeur métaphysique pas plus que le critère logique ne nous permettra d'établir la juste valeur de l'idéal nietzschéen.

Si cependant, en déplaçant le centre de notre examen, nous considérons la valeur biologique de cette théorie, nous aboutirons peut-être à un résultat plus précis.

On peut se demander, en effet, si la constitution de l'homme à l'état actuel, renferme la possibilité d'une évolution ultérieure vers un état plus élevé. Plusieurs biologistes sont de cet avis. L'argument le plus décisif leur est fourni par l'expérience qui montre, en effet, que seuls les organismes qui ont su s'adapter aux conditions toujours nouvelles de la vie ont survécu et que cette adaptation et

la sélection sexuelle qui en résulte, sont des conditions indispensables à la vie de notre race.

Cependant, comme Nietzsche l'a remarqué lui-même, le problème de la sélection se complique du moment que nous essayons d'en établir pour la société actuelle les conditions matérielles et morales. A la question purement biologique s'en ajoutent d'autres, d'ordre psychologique, social et économique, et nous devons formuler la question de la manière que voici : Étant donné que les conditions actuelles de la société rendent impossible une sélection naturelle des forces, pourrons-nous à l'avenir, réaliser, dans notre peuple, une sélection artificielle qui puisse lui assurer les moyens d'une évolution vers une forme de vie plus élevée? Question ardue que nous ne pouvons résoudre en quelques lignes brèves. Nous sommes donc obligés de nous borner à un jugement de probabilité. Admettons deux possibilités : ou bien, les hommes abandonnent au hasard l'avenir de notre race sans accomplir aucun effort pour opérer une sélection, ou bien, au contraire, ils font tout pour créer les conditions les meilleures qui porteront à son plus haut point la vigueur de la race humaine.

Si nous abandonnons au hasard l'avenir de notre race, il sera possible que quelque sélection naturelle s'opère toute seule en faveur des organismes qui s'adapteront le mieux à des conditions de vie que nous ne prévoyons pas encore, il est probable cependant qu'une sélection réalisée en de pareilles conditions n'ira pas sans grandes pertes d'énergie et de temps, de sorte que le résultat acquis après un effort peut-être millénaire ne sera pas proportionné au travail accompli.

Si, au contraire, nous nous appliquons à atteindre, par notre volonté, une forme de vie plus élevée et plus saine, en éliminant les dégénérés, en fixant des conditions plus sévères au mariage et en donnant le plus grand soin à l'éducation, il est plus que probable qu'un effort pareil nous préservera, pour un certain temps au moins, des pires déformations et contribuera à diminuer le nombre des maladies et des tristesses dans le monde. Une fois émondée, la forêt humaine poussera plus drue et plus forte. Considéré sous cet aspect, l'idéal d'un perfectionnement biologique de notre race est donc relativement justifié.

Cependant, nous devons faire une remarque restrictive. Il n'est pas sûr que l'humanité ait en elle assez de réserves

d'énergie pour s'élever d'une espèce à l'espèce supérieure. Il est bien probable que ses moyens de développement sont limités et qu'ayant atteint, à un certain moment, le point culminant, ses énergies s'affaissent et qu'elle déchoie pour recommencer son effort — si toutefois elle n'est pas destinée à s'éteindre comme se sont éteintes d'autres espèces qui jadis peuplèrent notre planète.

Il est donc difficile de se prononcer sur les chances possibles de l'évolution future de notre race, et cela d'autant plus qu'il est fort improbable que les hommes prennent jamais en main l'entreprise que nous propose Nietzsche de faire des essais de sélection parmi tous les peuples d'Europe. Les circonstances matérielles de la vie empêchent les hommes de raison de se lancer dans une pareille aventure idéaliste. Nous voyons donc que le critère biologique ne nous permet pas davantage de légitimer cet idéal. Tout ce qui nous est accordé, c'est de porter un jugement de probabilité. Peut-être que, les conditions matérielles aidant, cet idéal se réalisera dans l'avenir.

Les points de vue auxquels nous venons de nous placer pour juger l'idéal de perfectionnement, ont ceci de commun qu'ils se trouvent en dehors et, pour ainsi dire, au-dessus des intérêts et des buts humains, étudiés par rapport à un vaste ensemble. Ces manières de voir ont ce grand avantage qu'elles nous permettent d'incorporer nos aspirations idéalistes à un vaste ensemble qui les comprend et nous permet d'en apercevoir les limites et les lacunes.

Ces critères ont cependant ce grand désavantage de ne mettre en valeur que le rapport d'un idéal avec un grand ensemble, et d'écarter, comme un résidu inutilisable, toute une série de faits, de lois et raisons qui déterminent la formation d'un idéal et qui le justifient. Une image illustrera notre pensée. De même qu'un aviateur qui, contemplant les vastes terrains qu'il survole, domine en un seul coup d'œil des terres et distingue le relief du paysage, l'enchaînement des montagnes et la direction des cours d'eau, mais sans pouvoir suivre de près l'action des forces multiples qui déterminent la configuration du sol et la condition des êtres vivants, de même, dans l'ordre de la pensée, le métaphysicien et le logicien discernent de leur haut point de vue la situation pour ainsi dire topographique d'un idéal intellectuel et moral, par rapport à l'ensemble des choses humaines et cosmiques, sans pouvoir faire entrer

dans leur considération les raisons psychiques qui poussent l'homme à créer un idéal.

Seul le point de vue psychologique qui nous permettra de faire, pour ainsi dire, la géologie et la physiologie de la pensée humaine, nous permettra de comprendre l'origine, la nature et la valeur de tout idéal de perfectionnement.

Examinons d'abord la raison profonde de cet idéal d'ennoblissement. Psychologiquement il se présente à nous comme une nécessité de la vie morale. Cette assertion évoque de nouveaux problèmes. Pourquoi cette idée est-elle nécessaire? Pourquoi l'homme ne peut-il pas, comme l'animal et la plante, vivre en harmonie avec son milieu, pourquoi lui faut-il briser l'équilibre avec le monde qui l'entoure? C'est que l'esprit humain, obéissant à une poussée mystérieuse, ne peut pas s'empêcher de se poser sans cesse des problèmes comme celui-ci : qu'est-ce que l'homme? — et : pourquoi vivons-nous? Un besoin non moins absolu l'oblige à ne pas admettre que la vie humaine soit chose vaine et, par conséquent, à lui attribuer un sens et un but. C'est pourquoi il entoure sa pauvre petite existence d'idées-forces comme Dieu, immortalité, providence, responsabilité, solidarité et perfectionnement. Cette dernière idée est la plus complexe et aussi la dernière en date, elle implique les idéalismes religieux et sociaux des temps du passé.

Cet idéal suppose à son origine un état moral complexe qui, réduit à son schéma le plus simple, suppose deux dispositions morales, opposées l'une à l'autre, mais étroitement liées l'une à l'autre. d'abord un sentiment de mécontentement, de non-valeur (*Minderwertigkeit*) par rapport à la vie. L'homme se sent imparfait, il souffre de cet état et il forge des rêves qu'il oppose à la réalité. Avec une obstination admirable, il s'efforce de donner à ses songes la puissance et la précision de la réalité et de rapprocher cette dernière de ses rêves. Il ne peut convertir ses souhaits en réalité que si à cette disposition pessimiste s'ajoute une autre disposition optimiste, c'est-à-dire la conscience que, en dépit de ses imperfections, l'homme porte en lui des énergies encore inemployées qui lui permettront de s'élever vers des formes de vie plus nobles. En un mot, il faut la croyance en la perfectibilité de l'homme.

Cette croyance est l'élément essentiel de cette conception idéaliste de la vie. La pensée, il faut que je m'ennoblisse — constamment répétée, agit sur nos fonctions à la manière

d'une auto-suggestion durable et peut enfin déterminer les décisions les plus importantes, le choix de notre métier, des amitiés, de la foi religieuse ou sociale. Un être qui soumettrait toutes ses actions à ce principe idéaliste interne, s'acheminerait à la perfection. Les plus grands philosophes moralistes depuis Platon jusqu'à Nietzsche ont placé cette pensée au centre de leurs préoccupations morales et de leurs méditations philosophiques. Nietzsche lui a donné une forme durable lorsque, ayant émis l'hypothèse d'un retour éternel de toute chose, il énonça cette fière maxime : « *Vis de telle manière à pouvoir désirer revivre ton existence un nombre infini de fois* », et : « *que cette pensée pèse d'un poids formidable sur toutes tes actions* ».

Mais ces énergies psychiques ne donnent que la première impulsion, le *primus impetus* d'un système idéaliste, sans suffire à en expliquer ou à en justifier la portée universelle. C'est qu'en effet, toute pensée idéaliste ne doit son universalité qu'à l'influence que la raison pratique exerce sur les énergies dynamiques, par le terme de *raison pratique* nous entendons ici un système de coordinations de jugements et de réflexions qui est infiniment plus souple et plus complexe que ce que nous désignons d'ordinaire par le terme de raison.

En obéissant à une intuition de génie, Nietzsche a réussi à expliquer le fonctionnement de cette raison pratique d'une manière nouvelle, bien qu'incomplète. Loin d'admettre comme tant de moralistes rationalistes et idéalistes que la raison élabore un système de jugements moraux libre de contradictions, auquel correspondrait un système d'actions morales cohérentes en elles-mêmes, Nietzsche le premier analyse et conteste ce postulat d'une conformité implicite de nos jugements avec nos actes, postulat que les moralistes de jadis ont accepté sans discuter, comme étant la condition même de leur entreprise. La raison selon lui, n'a que cette seule fonction suprême de décider dans chaque cas particulier et dans toutes les situations possibles, quelle manière d'agir est la plus favorable à rendre la vie plus intense et plus riche. Loin d'être un organe de contrôle autonome par rapport aux autres fonctions mentales, la raison pratique est elle-même la fonction la plus mobile et la plus délicate de notre volonté de vivre qui s'oriente dans le réel. En incorporant ainsi la raison aux autres fonctions mentales, Nietzsche arrive à donner à son idéal de

vie la souplesse et l'universalité morale sans lesquelles qualités un idéal moderne de la vie serait impossible.

On ne mesure la valeur de la conception psychologique de cet ennoblissement que lorsqu'on étudie par rapport à elle les conflits moraux qui se présentent à nous et qui sont tous, en dernière analyse, insolubles. Nous n'envisageons que les deux types les plus importants de conflits entre devoirs moraux, par exemple, celui entre la justice et l'amour. Dans la justice, comme dans l'amour, les hommes s'élèvent au-dessus de l'égoïsme individuel, ils franchissent les barrières qui s'opposent à l'harmonie complète des êtres. Ces deux formes de la moralité obéissent à une logique interne et rigoureuse. La justice cependant, qui, en apparence, est plus logique et plus rationnelle que l'amour, supposant l'établissement d'un droit universel et impersonnel, n'est en réalité pas une œuvre d'idéalisme absolu, mais l'organisation d'égoïsmes individuels puisque, dans la justice, les individus sacrifient quelque chose d'eux-mêmes aux autres, afin que les autres sacrifient en retour quelque chose de leur égoïsme. Ces égoïsmes ainsi modérés selon une convention sont censés être légitimes; par conséquent il subsiste au fond de l'idée de justice un élément irrationnel et contraire à l'harmonie désirée entre la réalité et le principe spirituel interne. L'amour, en revanche, constitue un effort plus complet vers l'idéal, car il tend à anéantir l'égoïsme individuel dans sa racine même, afin de fondre les êtres les uns dans les autres.

Cette opposition entre la justice et l'amour n'est donc pas accidentelle ou secondaire, car elle tient au caractère même de la moralité, à tout ce qu'elle contient de plus essentiel, d'autant plus que, comme l'a montré un philosophe, ces conflits entre la justice et l'amour traduisent une opposition entre les formes sociales et les formes biologiques de la moralité, opposition inévitable et infranchissable, lors même que toutes les formes de la moralité s'affinent et s'ennoblissent au cours du temps (1).

Il nous semble qu'un idéal de vie, fondé sur une compréhension large des faits moraux, contribue à rendre ces conflits moraux moins âpres, lors même qu'il ne peut pas les faire disparaître. Placé comme il est en dehors des formes dogmatiques de la moralité, il nous permet de nous dégager

(1) René BERTHELOT, *Un pragmatisme utilitaire. Le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré*, p. 185-86.

des routines et des conventions, afin de nous adapter mieux aux exigences de la vie mobile et qui sans cesse se renouvelle. Nous extrairons la loi de l'avenir de notre misère et de notre foi.

Mais il existe une dernière forme de conflit que même un idéalisme psychologique le plus parfait qu'il soit donné à l'homme de concevoir, ne pourrait résoudre. C'est la lutte que doit affronter la conscience morale du novateur, du « créateur de valeurs » qui s'élève contre la conscience collective dont il combat la loi non pas au nom de son individualité égoïste, mais au nom d'un principe supérieur qui ne se trouve pas encore réalisé dans la conscience morale de la collectivité. Ce principe spiritualiste interne qui n'est vivace que dans une conscience personnelle et pure est ce que Socrate appelle Sagesse ou Philosophie, ce que Jésus a appelé Amour et ce que Nietzsche a désigné par le nom nouveau de Noblesse (1).

Ce principe moral que la foule devine confusément, le novateur, philosophe ou prophète, le saisit dans toute sa pureté. Mieux que les hommes du commun, il se rend compte de l'opposition entre cet effort vers une spiritualisation de plus en plus complète et plus haute et l'ensemble des réalisations des principes moraux et sociaux qui sont toutes imparfaites et pourtant elles ont une raison d'être au même titre que le principe de pure moralité.

Ce dernier conflit est franchement insoluble et à mesure qu'on avance, il suscite des problèmes nouveaux. Admettons deux cas : ou bien le novateur poursuit son idéal jusqu'au bout, vivant ainsi en harmonie avec son principe moral interne, battant en brèche la morale et la loi traditionnelle, et accepte toutes les conséquences que lui vaut cette attitude courageuse. Est-il assuré qu'en agissant ainsi, en accord avec sa conscience profonde, il n'impose pas aux autres comme à lui-même des sacrifices qui sont plus grands que le bien qu'il réalise ? Son enthousiasme le protégera-t-il toujours contre le doute au sujet de la valeur de son œuvre ? Et si, au contraire, à un moment décisif de sa vie il abdique son idéal et fait un compromis avec l'ordre établi, n'est-il pas, dans ce cas, l'apostat de sa foi ? Dans ce conflit insoluble chacun doit choisir et il nous semble qu'au point de vue psychologique et moral celui-là est

(1) Ainsi parlait Zarathoustra, Des anciennes et des nouvelles tables, p. 294.

le plus heureux qui, sans renier le verdict de sa conscience, réussit à faire aimer son exemple et son œuvre. Mais il n'est pas donné à tous les lutteurs d'assister à leur victoire et ils sont encore plus rares ceux qui possèdent la divine sagesse de combattre et de souffrir pour une œuvre d'une valeur durable.

D'une manière générale, nous reconnaissons donc à cet idéal d'ennoblissement psychologique de notre être une très grande valeur, d'autant plus que, depuis que Nietzsche l'a ressuscité, les hommes d'élite ne cessent de le développer et de l'affiner.

Mais pour donner à ce jugement une portée plus générale, nous nous plaçons, pour terminer, à un point de vue pragmatique; nous avons d'autant plus raison de faire ainsi que le pragmatisme n'est qu'une philosophie psychologique, appliquée à la vie sociale. Chacun sait que suivant la doctrine pragmatique une idée ne vaut qu'en raison des effets pratiques qu'elle peut avoir dans l'avenir (1). Par conséquent, conformément à la règle que nous venons d'énoncer, l'idéal de perfectionnement proposé par Nietzsche ne vaut qu'en raison des effets pratiques qu'il est susceptible de produire. Seule une expérience à la fois intellectuelle et pratique réalisée dans un vaste domaine nous permettra de porter un jugement définitif sur l'œuvre du penseur. Ce jugement synthétique de valeurs, pouvons-nous le porter dès maintenant? Il nous semble que non. L'idéal nietzschéen est nouveau, il n'a pas encore fait ses preuves. L'Ulysse moderne, — l'homme ingénieux et pratique, capable de se l'assimiler pour le transformer, n'est pas encore entré en lice. Il existe tout au plus dans quelques comédies paradoxales de Bernard Shaw. Certains zélateurs prétendent, il est vrai, que la théorie de Nietzsche est néfaste et ils étayent cette opinion sur l'exemple de quelques disciples nietzschéens qui ont fait échec lamentablement. Ce témoignage cependant ne compte pas, car on ne peut rendre le philosophe indépendant responsable de la faiblesse intellectuelle et morale de certains adoreurs. Du reste, il nous semble peu probable que, en ce moment de lassitude et de défaillance morale qui succède à l'élan de la dernière guerre, les hommes aient l'énergie et le désintéressement néces-

(1) La définition du Oxford Concise Dictionary : « pragmatism, doctrine that the conception of an object is no more than the conception of its possible practical effects. »

saire pour mettre à exécution les projets de Nietzsche, d'autant moins que, obéissant à un courant réactionnaire général, bon nombre des anciens combattants de la récente guerre demandent dès maintenant une orientation philosophique et morale non pas au novateur inquiet, mais aux grands maîtres de la scolastique. C'est pourquoi ils ressuscitent Aristote et Saint Thomas d'Aquin.

D'ailleurs il faut remarquer que la pensée de Nietzsche insuffisamment connue jusqu'à présent chez les peuples de langue française, ne pourra agir sur un grand nombre d'hommes qu'à partir du moment où l'œuvre définitive de Charles Andler aura paru. Au risque même que certains moralistes bien intentionnés nous désapprouvent, nous exprimons ouvertement le désir que les hommes soient plus accessibles que jadis à l'influence nietzschéenne, espérons que des esprits de valeur s'en emparent pour le compléter et peut-être le rajeunir. Pourquoi, armés comme nous sommes de l'expérience redoutable de la dernière guerre n'essayerions-nous pas de réaliser dans les limites du possible l'idéal moral du grand immoraliste, idéal qui s'oppose à une doctrine qui, à tant d'égards, est périmée?

Cependant, bien que, au point de vue pragmatique, ce soit une entreprise prématurée de porter un jugement définitif sur l'idéal de Nietzsche, quelques appréciations sommaires et personnelles s'imposent à tout esprit curieux de cette philosophie si prodigieusement fertile en problèmes et en suggestions.

Le plus grand défaut du système nietzschéen, celui qui nous frappe d'emblée est celui d'être incomplet.

Pour mieux étayer ce jugement critique, nous tâcherons de montrer dans la suite quelles idées générales devraient guider celui qui entreprend de réformer la société. Il va de soi que nous ne prétendons pas établir à notre tour une théorie de la civilisation, mais nous émettons uniquement quelques idées que cette étude nous suggère. Du reste nous savons bien que rien ne sera suffisant et que toute œuvre venant d'un individu péchera par quelque côté.

Il nous semble nécessaire, au premier abord, que tout idéal personnel et social soit basé sur une connaissance aussi complète que possible de la nature. Il importe de ne jamais oublier que l'homme est soumis aux lois naturelles et qu'un idéal de vie qui ne tient pas compte de ces nécessités premières, ne pourra pas se maintenir. Mais si, d'une

part, nous dépendons des lois naturelles, il nous est donné, d'autre part, de choisir certaines conditions, dans lesquelles les lois naturelles doivent agir — pour un temps limité du moins — il nous est donc permis d'user avec sagesse et mesure de notre pouvoir sur les choses, et, comme le dit si admirablement le poète, d'éduquer nos races

« A ne jamais planter

Les arbres de leur force et de leur volonté

Que dans le jardin clos des réalités sûres. » (1)

Cependant une philosophie purement naturaliste qui ne tient pas compte de notre élan vers l'infini, ne nous satisfait pas. L'esprit humain, désireux d'agir à distance, prisonnier de son ambition qui l'aiguillonne vers de nouvelles formes de vie et d'efforts, appelle une philosophie qui légitime ses passions fondamentales et qui apaise sa faim de vérité et d'action virile.

Or, instinctivement, l'homme que le bien-être matériel ne satisfait pas, travaille à se rapprocher de l'infini qu'il appelle Dieu et qui est le but où aboutissent tous ses efforts. Tous ceux qui luttent pour un bien quelconque contribuent en quelque mesure à établir le règne de Dieu sur terre, de ce Dieu mystérieux qu'ils sentent à la fois comme une force en eux et comme un « TELOS » infiniment au-dessus d'eux. Et il nous semble que c'est une chimère orgueilleuse et vaine que de vouloir remplacer Dieu par l'Humanité ou par la Surhumanité qui n'est grande que par rapport à notre petitesse. Dieu, notre « TELOS », est absolu, infini et éternellement agissant.

Ainsi, situé dans un cadre universel, limité d'une part par le règne de la nature et d'autre part, par les dernières étapes de notre marche vers l'idéal possible, nous pourrions esquisser un idéal de civilisation à l'aide de principes et de moyens raisonnables. Un idéal à la fois rationnel et mystique nous permettra à chacun de cultiver notre jardin, d'accomplir la tâche modeste à laquelle nous sommes appelés par la destinée et les dons naturels, et de participer en même temps à la vie universelle grâce aux perspectives qui s'ouvrent devant nous. Un idéal pareil nous permet ainsi de

(1) Émile VERHAEREN, *La multiple splendeur*. Poèmes. L'Europe, « Depuis cent et cent ans — Que le sang roule en son cœur haletant, — Toujours, malgré les deuils et les fléaux voraces... Elle éduqua ses races... A ne jamais planter — Les arbres de leur force et de leur volonté — Que dans le jardin clos des réalités sûres.

mieux capter les énergies naturelles et de mettre à leur véritable rang les différentes valeurs humaines.

Mais avant même d'élaborer un idéal à la fois cosmique et social, il importe qu'une disposition morale, un sentiment de *vénération en face de la vie* soit devenu général. Nous précisons : il importe que nous éprouvions ce respect intelligent en face de toute vie et non seulement de la vie supérieure, du génie héroïque, car, forgerons de l'avenir, nous sommes en même temps responsables envers tous les êtres, et il faut que nous prenions pleinement conscience de cette noble responsabilité.

Cette attitude mystique en face de la vie nous permet de concilier des théories idéalistes opposées, aristocratiques et démocratiques, religieuses et révolutionnaires car il nous engage aussi bien à ennoblir notre vie intérieure qu'à approfondir la solidarité sociale. Il nous oblige aussi à élaborer une conception plus équitable et surtout plus intelligente du bien et du mal. Le bien, ce n'est pas pour nous l'ensemble des actions ordonnées et sanctionnées par une morale codifiée, le bien, c'est au contraire, la totalité des idées et des actions que nous inspire notre respect plein de sympathie pour la vie. Et le mal, c'est par conséquent toute idée, toute action, par laquelle nous faisons souffrir un Être dans ses droits sacrés. Et le plus grand mal consiste à entraver un être dans sa marche vers le Bien. Une conception pareille du Bien et du Mal semble vague parce qu'on ne peut pas la codifier, comme on ne peut pas non plus transformer en dogme la parole simple et si chargée de sens qu'a prononcée Jésus de Nazareth : Aime ton prochain comme toi-même ! Cette attitude en face de la vie nous permettra peut-être de résoudre le conflit entre l'égoïsme et l'altruisme, qu'une morale étroite a formulés selon un préjugé roide et injuste. Osons le dire que, si l'on condamne avec raison l'égoïsme inguérissable chez certains hommes, le dévouement absolu des autres est, dans un certain cas, aussi néfaste que ce dernier, car il alimente plutôt qu'il ne combat l'égotisme redoutable des faibles et des avarés. On n'a pas le droit de dépenser sa force et sa foi pour une cause qui n'est pas digne de ce sacrifice. Combien n'y a-t-il pas d'êtres, des femmes surtout qui pèchent par abnégation mal comprise.

Et il ne nous est pas davantage permis de nous dégager de cette responsabilité envers nous-mêmes et envers les

autres en nous retirant de la vie pour jouir ainsi à la manière des ermites d'une certaine innocence due à l'inaction morale. Cette indifférence-là, résultant d'une certaine lâcheté morale, est, elle aussi, un crime en face de la vie qui nous appelle tous à la lutte. C'est ce que Nietzsche lui-même nous a fait bien comprendre, lorsque, dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, il oppose l'un à l'autre, l'ermite qui, par amour de Dieu, renonce à la piété pour les hommes — et Zarathoustra qui, sans marchander, et sachant qu'il risque sa perte, veut se donner aux hommes. Le grand immoraliste, sachant que la générosité est l'apanage de toute noble nature, nous montre par là que nous ne sommes pas libres de ne pas nous donner. (1)

Cette responsabilité envers la vie n'est pas la même chez tous. Elle augmente à mesure qu'un homme occupe une fonction sociale plus importante. Il ne suffit pas qu'un chef dans n'importe quel domaine de l'activité humaine atteigne un but précis. On peut devenir puissant par la fraude et par la violence; tous le savent; mais il importe bien plus encore que les chefs mêmes répandent dans leur sphère d'influence une disposition clémente envers tous les êtres. Quoique cela paraisse paradoxal, il faut que les chefs mêmes soient les messagers et les protagonistes d'une philosophie humanitaire bien entendue. Et ceux-là seuls sont les plus grands bienfaiteurs de l'humanité qui possèdent l'heureux don d'être débonnaires. Toute théorie qui renie cette responsabilité de tous envers tous se condamne elle-même, étant incomplète. Ainsi, à un certain égard, nous contestons l'idéal de Nietzsche, parce que le philosophe passionné n'a pas su comprendre dans son amour de la fatalité l'amour de toute vie, car c'est la vie entière qui personnifie la MOIRA que Nietzsche vénère. Mais ce même principe vitaliste nous oblige à récuser également les doctrines morales et surtout les tendances socialistes qui prétendent que « la société est essentiellement créatrice d'idéal » (2) et essayent de ramener en toutes choses les œuvres dues à l'initiative des individualités autonomes à l'influence universelle et bienveillante de la Société, écrite avec S majuscule. Ces théories éthiques collectivistes

(1) *Ainsi parlait Zarathoustra*. Le Prologue de Zarathoustra, p. 9.
« L'amour de l'homme me tuerait. »

(2) C. BOUGLÉ, *L'évolution des Valeurs*, chap. I, Le monde des Valeurs, p. 14. sq.

sont fausses et, poussées aux dernières conséquences, elles sont même nuisibles. Les sociétés, — car *la Société* comme *l'Humanité* au sens propre du terme n'existe pas — les sociétés, disons-nous, servent la morale par le fait qu'elles sanctionnent par la loi les principes moraux élémentaires et les transmettent d'une génération à l'autre. Mais dès que les sociétés s'érigent en éducatrices morales, elles retardent et entravent souvent la marche du bien dans le monde. Cette haute mission pédagogique incombe uniquement à une forte personnalité qui pense par elle-même et qui lutte afin de faire régner une éthique plus noble de la vie. Et si l'échec de la civilisation d'avant-guerre est dû surtout au fait que nous avons confié exclusivement aux sociétés le soin de dresser les tables de valeurs morales, la réforme de la civilisation ne sera possible que si nous rendons cette mission aux esprits qui savent penser et diriger; et que nous leur donnons toute notre confiance.

La tâche qui, en ce moment, s'impose à eux, est complexe et ardue, et dans le désarroi moderne, même un grand organisateur n'aboutit qu'à des résultats partiels. Il ne suffit pas qu'un penseur solitaire appelle les hommes à lui, il faut qu'il se ligue avec un grand nombre d'hommes, animés du même esprit, aptes à être chefs et éducateurs des masses. Et il importe que des foyers nombreux d'énergies s'allument, pour que la flamme gagne les multitudes qui sont mortes à une foi vivante dans le pouvoir de l'esprit. Et ce ne sont guère rien que les protagonistes officiels de la morale et de la culture, prêtres, professeurs, écrivains et artistes qui seront les chefs de la génération nouvelle, mais, comme Nietzsche l'a vu dans un moment de lucidité, ce seront plutôt les combattants de la rude vie pratique qui prendront cette tâche sur eux, car, habitués à la lutte contre les difficultés de tout genre, ils demandent à la vie même le secret de leurs inspirations et leur persévérance et apportent des « cœurs d'hommes nouveaux dans le vieil univers. »

Et, pour en revenir au point de vue d'où nous sommes partis, c'est l'idéalisme robuste qu'aucune défaite ne décourage qui, au point de vue pragmatique est le meilleur, car, dans les limites des relativités humaines, il produit des résultats sûrs et durables. Leur foi raisonnée des pragmatistes intelligents se trouve à égale distance du matérialisme opportuniste des brasseurs d'affaires et de la piété passive de bien des chrétiens qui acceptent avec soumission les

afflictions justes ou injustes que leur inflige la vie et qui dans les larmes baissent leurs chaînes. Et cet idéalisme pratique des ouvriers de la cité moderne permet de résoudre sur une base plus large les conflits qui mettent aux prises la conscience morale individuelle avec celle de la collectivité, ainsi que les conflits non moins délicats entre les divers groupements sociaux, enfin ceux entre les novateurs et la morale traditionnelle qui, elle aussi, par la force des choses, évolue.

Il nous semble que l'avenir appartiendra à une religion vitaliste qui n'est autre qu'un christianisme élargi et qui embrasse dans une même affirmation l'idéal de dévouement préconisé par les chrétiens et celui de l'entéléchie de la personnalité que nous devons aux Anciens. Ainsi nous comprenons dans une même affirmation les antagonistes et élargissons dans la mesure du possible, le cercle des énergies auxquelles nous faisons appel pour la reconstruction de la société; l'orgueil créateur de Prométhée, le marteau de l'iconoclaste sont aussi nécessaires à l'œuvre de vie que la parabole sereine du Christ.

Il est possible que cet idéal soit, lui aussi, trop élevé et peut-être trop sévère, car le critère pragmatique, le plus large et le mieux adapté aux variations infinies de la vie, est le plus exigeant, précisément parce qu'il mesure la valeur d'une pensée à ses effets pratiques. Comme ces dernières sont très incertaines et dépendent autant de facteurs extérieurs que de raisons internes, il est facile de déclarer insuffisant tout idéal de ce genre. Peut-être qu'un logicien scrutateur nous accusera de ne pas avoir assez bien défini les termes et que les directions générales que nous indiquons aux novateurs et aux chefs intellectuels ne suffisent pas davantage à préserver l'humanité de toute ruine possible. Et il est bien à craindre que cette vénération de la vie, basée sur une compréhension raisonnée des réalités, et dont toutes nos actions doivent témoigner, demeure à tout jamais le privilège exclusif d'une élite.

Mais ce n'est point là le point qui nous préoccupe en toute première ligne, car, si la crainte qu'un idéal ne puisse pas être réalisé, si le souci des mille difficultés qui barreront notre route, devait déterminer le choix de nos principes moraux, il vaudrait mieux s'abstenir de toute spéculation sur l'avenir. La confiance simple et naïve dans la vie est meilleure conseillère dans l'action que la sagesse désabusée.

C'est pourquoi nous ne tenons qu'à chercher dans le chaos moderne une issue vers une existence plus large et plus haute. Libre à chacun d'orienter son activité selon ses expériences et ses besoins intimes.

Malheureusement il n'a pas été donné à Nietzsche de parvenir à cette affirmation simple de toute la vie, son âme était déchirée de trop d'inquiétudes et de trop d'antipathies. Cela est d'autant plus regrettable qu'en des moments rares et heureux il est arrivé à se fixer ce but, et à donner à son rêve une expression précise et puissante. Nous sentons cette volonté d'harmonie comme un frémissement à travers tout le Zarathoustra, où il s'élève à des paroles comme celle-ci : « Je suis devenu celui qui bénit et qui affirme : et j'ai longtemps lutté pour cela ; je fus un lutteur, afin d'avoir un jour les mains libres pour bénir. » (1)

Ce fut là cependant une illusion généreuse qui revêt de beauté le songe tyrannique du prophète, mais jamais Nietzsche n'a pu lui donner la puissance de la réalité. Il ne lui fut pas accordé de réaliser le plus cher de ses des-seins, de « porter dans les abîmes sa bienfaisante affirmation ». L'homme, en lui, exténué, s'affaissa sous la lourde responsabilité du prophète conquérant. Déjà la destinée extérieure, la maladie, l'isolement et la mort prématurée lui furent ennemis. N'est-il pas permis de penser que, si Nietzsche s'était relevé de la catastrophe à Turin, s'il avait assisté à son succès tardif, son génie se serait apaisé, et qu'il lui eût été permis de devenir plus clément et plus grand ? Il ne nous aurait guère dit des choses absolument nouvelles, mais il nous aurait parlé d'un accent plus calme. Il nous aurait donné les maximes d'une sagesse mûre semblables aux fruits doux et dorés de l'automne. Mais la grâce de la « Moira » qui a été si largement départie à Goethe et à Spitteler, lui a manqué. (2)

Plus encore que la tragique déchéance physique, ce fut le caractère même de Nietzsche qui l'empêchait de parvenir au but désiré. Quoi d'étonnant ! Nul penseur ne devait vaincre plus de résistances intérieures pour atteindre à l'équilibre, et nul aussi n'a souffert comme lui de la dualité de son génie, et pourtant cette dualité n'a rien en commun avec l'indécision et la confusion morale. Elle marque la

(1) Ainsi parlait Zarathoustra, III^e partie, Avant le lever du soleil.

(2) Cf. à ce sujet l'opinion de C. A. BERNOULLI. *Overbeck und Nietzsche*, IV^e partie, *Nietzsches Ruhm*, t. II, p. 261 sq.

grandeur, l'originalité du penseur. Mais elle lui ménageait aussi le plus grave inconvénient, de ne jamais lui permettre de concilier ses passions opposées, qui, dans chaque expérience, le jetaient dans le trouble et lui rendirent la vie étrangement difficile. Que Nietzsche était loin de la confiance, du détachement et de la justice désintéressée qui caractérisent les chefs et les novateurs de race. Au contraire, il est toujours resté partial, anxieux, impatient et désespérément triste, et son œuvre atteste l'inquiétude de son âme. C'est pourquoi il lui manque l'harmonie des ouvrages achevés, en revanche elle possède le charme d'une création faite dans la fièvre de la lutte.

Les lacunes, les défaillances et les contradictions de l'œuvre nietzschéenne, sur laquelle les critiques ont tant insisté qu'il est devenu difficile d'inventer de nouveaux arguments contre Nietzsche, ne peuvent cependant effacer le mérite du philosophe que nous estimons grand et durable. Mais parce qu'il est si contesté que les arguments pour et contre lui semblent inépuisables, nous estimons utile de rappeler, pour terminer, les plus importants.

Nietzsche a un mérite que nul ne lui contestera. Il fut philosophe de vocation, né pour creuser des problèmes, pour découvrir de nouvelles relations entre les idées et les choses, et pour postuler des réformes dans le monde de la pensée et dans celui de la vie. L'univers fut pour lui un sujet de continuel étonnement. Au moment même où il était le plus souffrant, il émit cette belle maxime :

« Si la pensée est ta destinée, vénère cette destinée comme un Dieu et apporte lui en offrande tout ce que tu as de meilleur et de plus cher. »

Immolant à l'exemple des plus grands de ses devanciers à la pensée toutes ses attaches et ses biens terrestres, patrie, famille, amis, aisance et métier, il parvint sur la voie de la souffrance à être l'ouvrier exalté de la vie et il ralluma à l'horizon de notre siècle l'éclair des idées fécondes. Ainsi il lui fut donné de rendre à la pensée sa dignité première en un moment où la philosophie était tombée dans l'idolâtrie et la dépendance des systèmes.

Ils sont rares dans la période contemporaine les protagonistes de la culture qui, comme Nietzsche, ont justifié leur doctrine par l'intégrité de leur vie. Maint critique bien pensant qui accuse Nietzsche d'égoïsme et d'immoralité est lui-même confortablement installé dans une

charge lucrative et n'égale pas de loin le noble désintéressement du philosophe démolisseur.

Nietzsche a encore le mérite d'avoir découvert l'influence des énergies subconscientes sur l'activité et sur la forme d'esprit des hommes modernes. On ne saurait assez le louer pour cela, car nul penseur allemand avant lui n'a su, comme Nietzsche, nous faire comprendre comment les énergies souterraines façonnent nos jugements synthétiques, les axiomes moraux, les hypothèses heuristiques de la science et les tendances morales qui dominent les sociétés. Quelle révélation ne fut pas sa découverte de la sensibilité dyonisiaque des Grecs ! Et quelle autre révélation plus grande encore, sa diatribe contre Socrate ! Son verdict contre Socrate le démolisseur nous révèle un nouvel aspect de l'histoire de la pensée et nous oblige à reviser notre jugement sur les valeurs morales des grands hommes de l'Antiquité. Et son analyse du langage poétique, de la musique et du drame moderne nous permet de discerner certains caractères de la décadence moderne. Sa philosophie de l'intuition est d'autant plus suggestive que Nietzsche, anti-logicien lui-même, fut appuyé dans sa recherche par une logique rigoureuse, qui procédant d'observation en observation aboutit à des conclusions surprenantes. Le don de création verbale, son génie à adapter le langage commun au raisonnement précis et aux inductions subtiles lui fut d'un grand secours dans l'investigation psychologique où le chercheur est à la fois le champ de l'inconnu et l'aventurier qui l'explore.

Les critiques n'ont pas assez relevé son postulat psychologique le plus important et aussi, en apparence, le plus paradoxal, contenu dans sa lutte contre Socrate. Nous entendons son affirmation : L'esprit est l'ennemi de la vie. — D'où le jeune esprit pouvait-il savoir ces choses ? Quelle intuition géniale lui permettait de les affirmer avec cette impérieuse assurance ? On peut sourire des axiomes de Nietzsche et dire : « Mais ce sont des affirmations gratuites sans base qui les justifie ! » mais on ne peut pas prouver irréfutablement que Nietzsche ait eu tort. En envisageant sérieusement son problème on en arrive à soulever les graves questions qui ont passionné Pascal. Quelle valeur notre pensée a-t-elle ? Quel rang lui revient dans l'ordre de la vie ?

Les savants critiques qui se sont occupés de Nietzsche

n'ont pas assez nettement relevé la portée de son dualisme. Même un écrivain aussi pénétrant que Charles Andler n'a pas reconnu toute la gravité de cette attitude dualiste qui, à elle seule, caractérise tout Nietzsche. Seul, de tous les historiens de la pensée nietzschéenne, C. A. BERNOULLI a attiré notre attention sur ce point (1).

Mais si les critiques logiciens n'ont pas assez bien compris notre penseur, ses recherches et ses intuitions psychologiques ont, en revanche, exercé une influence décisive sur les systèmes de philosophie et de psychologie contemporaine qui, bien plus que les métaphysiques et les morales d'autrefois rendent justice aux fonctions irrationnelles de la vie.

Nous ne mentionnons à ce sujet que l'œuvre si originale de *Ludwig Klages*. Cet auteur a construit sur la métaphysique nietzschéenne toute une métaphysique psychologique nettement anti-spiritualiste. En s'avancant sur les traces de Nietzsche pour le dépasser enfin, Klages affirme que la pensée abstraite, n'est, en soi-même rien de vivant ; *elle n'appartient pas à la vie*. C'est en vivant intensément qu'on puise toute idée de la réalité d'un symbole concret. Peu importe de déduire des preuves, il s'agit au contraire de trouver, de découvrir ce que les Latins ont si bien désigné par le terme de « invenire ». Or, le chemin de la découverte va toujours de l'image au concept et jamais en sens inverse. Se basant sur un système vaste de symboles psychiques, cet auteur aimerait bien qu'un sentiment de la vie tout intuitif nous permît de nous délivrer de la contrainte de la logique traditionnelle. A cet effet, il se sert de la raison pour combattre la raison. La philosophie chez lui est comme une condamnation terrible que la raison prononce sur elle-même. Certes, cette attitude combative à l'égard de la raison mettra feu aux habitudes et aux usages dans la tradition scientifique ; elle marque un moment de crise, mais c'est une raison de plus pour qu'elle nous intéresse vivement. (2).

(1) Nous signalons de C. A. BERNOULLI, *Nietzsches Intellektualismus* paru dans les *Mélanges* offerts à CHARLES ANDLER par ses amis et ses élèves.

(2) La seule œuvre de Klages qui nous soit connue jusqu'à maintenant ce sont ses *Prinzipien der Charakterologie*, parues en 1910 déjà. Mais nous savons que ce philosophe développe son idée dans des traités que nous n'avons pas pu étudier assez profondément pour les juger. Il nous suffit d'avoir attiré l'attention des lecteurs sur ces œuvres. —

Mais c'est dans la philosophie des valeurs que nous voyons sa grande invention dans le domaine de la pensée. Sa conception de la valeur a acquis droit de cité dans la philosophie contemporaine, d'autant plus que le concept de valeur, en raison même de sa complexité, s'applique aux domaines les plus divers, économie, psychologie, biologie, sociologie, histoire, art, etc. et ensuite parce qu'il est susceptible de s'élargir indéfiniment. Aussi les philosophes actuels ne manquent-ils pas de le modeler et de le préciser, qu'on ne pense qu'à Windelband, Rickert, Hoeffding, Simmel, Durkheim et Bouglé. (1)

Nous n'ignorons pas cependant que cette idée de valeur est la plus discutée et que surtout les esprits français, façonnés par une logique rigoureuse, la contestent. Pour la seule raison que cette idée hybride et difficile à circonscrire par une définition précise est rebelle aux cadres des concepts traditionnels en philosophie, ils la rangeraient volontiers parmi les jugements de probabilité et lui refuseraient le droit d'être une conception philosophique proprement dite. Nous ne pouvons partager leur point de vue et estimons que des logiciens, formés par la discipline de la pensée classique, ne peuvent pas, tant leur mentalité est différente — être complètement justes envers un penseur comme Nietzsche dont la logique, le langage et les tendances morales expriment le génie germanique. Une certaine xénophobie, une certaine paresse à l'égard de tout ce qui est rebelle à la routine classique les rend, de parti pris, injustes envers une œuvre qui, à tous les points de vue, parle une autre langue que la leur. Pour rendre justice à Nietzsche il faut oublier qu'on est Français ou Allemand, se défaire de tout parti pris de race, de caste, de langue et de culture. Alors seulement il est possible de découvrir à quel point sa philosophie des valeurs est féconde — et susceptible

Cf. *Von Wesen des Bewusstseins*. Leipzig, Joh. Ambrosius Barth. 1921. — *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft*. 3. Aufl. 1923. — *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*. Sondaradbruck aus Jahrbuch der Charakterologie. Herausgegeben von Emil Utitz. I. Jahr. Berlin 1924. I. Band. Im Panverlag Rolf Heyse.

(1) Nous ne citons pas dans le détail les écrits de ces auteurs pour montrer le rôle que la philosophie des valeurs occupe dans leurs œuvres. Cela n'aurait, d'ailleurs, point de sens, puisque, pour être juste, il faudrait citer tout, car l'idée de valeur a infiltré pour ainsi dire, toute l'idéologie moderne. Nous renvoyons le lecteur, désireux de s'informer, à la bibliographie très détaillée dans UEBERWEG-HEINRE-PRAECHTER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* Bd. IV. 11^e éd. Berlin 1920.

d'évoluer encore, surtout quand des esprits clairs et ingénieux s'en emparent.

Cette doctrine des valeurs se trouve aussi à la base de sa philosophie morale. Nietzsche a su envisager sous un aspect nouveau toutes choses, la vie, les sentiments, la raison, la science, le travail, la société — et avant tout, l'homme. Pour Nietzsche, l'homme est celui qui crée, celui qui convertit en réalité les possibilités contenues dans les valeurs. L'esprit humain, sans cesse armé de questions et de souhaits, se forge aussi sans cesse lui-même. « Suum quisque opus », cette parole antique aurait pu être adoptée par Nietzsche, car elle résume dans sa concision, la confiance du génie novateur. L'individualisme nietzschéen résulte de cette conception noble de l'homme. Aucune tendance nietzschéenne n'a été comme celle-ci sujette à l'admiration et au blâme, et peu de critiques excepté Vaihinger, Raoul Richter, Hoeffding, Simmel et Andler, l'ont jugée équitablement.

Sans nous joindre à ses admirateurs fervents qui se recrutent surtout parmi les littérateurs, et en maintenant toute notre indépendance en face d'eux, nous exprimons ici notre sympathie pour l'individualisme nietzschéen. Nous savons, certes, qu'il n'a pas de valeur absolue, que la haine des faibles et le culte de la brutalité qu'il comporte, le déprécient, mais si nous brisons une lance en sa faveur c'est au point de vue pragmatique, en regard des besoins des hommes modernes que nous le faisons. Nous estimons que ce n'est pas l'individualisme qui fait le malheur des sociétés modernes, mais leur culte des collectivités qui imposaient à leurs membres un altruisme de surface qui n'est qu'une autre forme, plus raffinée, d'égoïsme. C'est cet abandon à la fois mystique et stupide, cette exaltation moutonnaire en présence de la force organisée qui a précipité les Allemands dans l'aventure de 1914. Mais ce n'est point aux plébiscites, aux proclamations des chefs de parti, prisonniers de leurs principes que nous devons confier la direction de nos destinées, mais à des consciences libres, qui, rebelles, au verdict des masses, et obstinément fidèles à elles-mêmes, rendent par là même le meilleur service à la communauté. Un individualisme basé à la fois sur l'estime de la raison et sur le respect de la vie, est la garantie la meilleure pour l'avenir. Et c'est cet idéal-là que nous sommes appelés à transmettre à la génération montante,

et cela bien plus par l'exemple de notre vie que par des sermons.

L'idée si élevée que Nietzsche s'est faite de l'homme a déterminé aussi son attitude en face de l'infini qui nous comprend, de Dieu. Nietzsche est antichrétien dans le sens le plus noble du terme. S'il répudie la soumission et l'espérance du fidèle qui attend de l'Au-delà secours, châtiments et récompenses, il le fait au nom d'un idéal plus élevé car il veut que l'homme se donne lui-même des lois et soit « vengeur de sa propre justice ». L'homme qui ne peut plus remettre sa responsabilité entre les mains de Dieu, est forcé de s'ennoblir lui-même et tous ceux qui vivent avec lui.

Nietzsche a communiqué une énergie persuasive à sa religion de la vie terrestre, exaltée, ennoblie par le génie créateur de l'homme et il a revêtu cette philosophie de beauté. Je songe à cette belle parole de Zarathoustra : O mes frères, restez fidèles à la terre ! On peut ne pas être d'accord avec Nietzsche, on peut contester surtout ses attaques violentes contre le Dieu de Pascal et des chrétiens orthodoxes, mais il nous est impossible de ne pas admirer sa polémique courageuse contre les « hallucinés de l'Arrière-monde », « les contempteurs du corps » et les « prédicateurs de la mort. » Et nous estimons qu'il avait raison de dire que ce qu'il y a de plus terrible.

« c'est de blasphémer la terre et d'estimer les entrailles de l'impénétrable plus que le sens de la terre. » (1)

L'avenir, estimons-nous, n'appartiendra pas aux prédicateurs de la mort et de la pénitence, à ceux qui font profession de mépriser la terre, mais comme nous l'avons souvent dit dans cette étude à une religion plus largement humaine qui comprend l'homme et ennoblit ses aspirations confuses vers l'idéalité pure. Et pourquoi nous autres modernes ne ferions-nous pas comme les grands croyants de tous les temps et n'userions-nous pas de notre droit sacré de forger l'image de Dieu avec l'ardeur et la gratitude qui nous portent vers l'infini ?

Comme son étude de l'irrationalisme, la philosophie de la vie terrestre et l'aristocratie ont exercé et exercent encore un grand prestige sur certains philosophes et surtout sur les poètes qui ont souvent amplifié et même déformé la pensée du maître. Elle ne se borne pas aux seuls athées et aux panthéistes hellénisants, comme Stéphane George,

(1) *Ainsi parlait Zarathoustra*. Prologue de Zarathoustra p 12.

Rainer Maria Rilke, Gabriele d'Annunzio et André Gide qui marchent sur les traces du philosophe immoraliste, mais elle s'étend encore aux adversaires de sa doctrine, à des chrétiens, des socialistes, des médecins et des pédagogues qui dans le domaine de leur activité appliquent les critères de valeur psychologiques et tirent profit des jugements sévères que Nietzsche a portés sur les tendances qu'ils représentent. Siegmund Freud, le psychanaliste, Hermann Hesse, le poète, Leonhard Ragaz, le prophète séducteur, Albert Schweitzer, médecin, musicien, théologien et philosophe, Jaspers, le comte Hermann Keyserling et Bernoulli et combien d'autres encore doivent à Nietzsche des encouragements et des suggestions dans leur œuvre de chercheur et d'organisateur. Mais la pensée de Nietzsche ne pourra exercer une action vraiment universelle que sur notre génération, anciens combattants de la grande guerre qui nous a mis dans l'obligation de faire la révision de toutes les valeurs.

La dernière grande création de Nietzsche est sa philosophie de la civilisation. Il a rénové l'idée même de civilisation, car, — après Burckhardt, — il est le premier des penseurs modernes à la considérer comme un grand organisme vivant, un « magnum organum » et à caractériser cette œuvre collective comme un produit d'énergies psychiques, sujet à des transformations incessantes.

Nietzsche insiste avec raison sur l'unité, marque de toute culture supérieure. Nous le louons d'avoir montré une fois de plus que cette unité est le résultat tardif d'énergies psychiques qui soumettent à un rythme harmonieux les manifestations variées de la vie. Nous rendons grâce encore à Nietzsche, d'avoir étudié à fond ces énergies de l'âme, et d'avoir interprété d'une manière ingénieuse leur influence sur nos activités. Sa critique psychologique de la formation des valeurs, des « idéalismes » a permis à Nietzsche de rajeunir à la fois la philosophie esthétique, morale et sociale. Il m'importe de rappeler ici une dernière fois combien elle fut féconde cette tendance de Nietzsche à considérer l'art et la science sous l'aspect — ou, comme Nietzsche aimait à dire, — sous l'« optique de la vie. » Souvenons-nous à cette occasion de sa philosophie de l'art et surtout de son esthétique de la musique qui constitue une des parties les plus

(1) Cf. Sur l'influence de Nietzsche C. A. BERNOULLI. *Nietzsche Intellektualismus*, paru dans les *Mélanges offerts à Charles ANDLER*.

originales de son œuvre. On peut douter, il est vrai, de la haute signification historique et philosophique que les théories et l'imagination de Nietzsche composaient à la musique dans *L'Origine de la Tragédie*. Mais la métaphysique nietzschéenne de la musique remplie d'observations psychologiques si suggestives, est-elle une pure chimère? Peut-on la négliger? Pas plus, croyons-nous, que sa philosophie des valeurs. Bien plutôt, son étude si juste des lois fermes et éternelles, lois aussi saintes que celles du nombre, que doit observer la musique pour ne pas choir dans la luxuriance et dans l'abus de ses moyens matériels, intéresse en bien des points le philosophe moraliste de notre époque. Ne citons que le seul exemple de Julien Benda qui, dans son *Belphegor*, s'érige contre toutes les tendances et les formes de la sensibilité qui menacent l'intégrité de la pensée et de la volonté chez les auditeurs. Ceux d'entre nous qui essaient d'étudier la décadence de l'Allemagne moderne, et surtout de poursuivre d'étape en étape la déchéance de son idéal moral et de sa sensibilité artistique, trouvent en Nietzsche un guide pénétrant qui a su nous montrer avec maîtrise non seulement la richesse morale de l'art wagnérien mais aussi le désarroi dans lequel la doctrine et l'art de Wagner ont jeté la musique et l'art théâtral dans l'Allemagne moderne. Et cette étude serrée des principes, des lois et des buts de la musique et de l'art dramatique en général qui devront mener à une restauration de l'esthétique musicale est d'autant plus suggestive pour le lecteur français surtout que Nietzsche y met en lumière avec une rare lucidité les caractères principaux de l'art nordique, l'art de l'infini, dont le secret réside tout entier dans le mouvement rythmé et non pas dans la belle proportion.

Nous attribuons une portée non moins grande à la tentative de Nietzsche de considérer sous un jour nouveau, la science et, en particulier, l'histoire. Certes, comme Alois Riehl l'a dit avec raison, estimait-il trop importante l'influence des savants et des lettres sur la conscience des civilisés modernes (2). Mais, puisque Nietzsche adressait ses exhortations moins aux savants qu'à l'esprit scientifique, nous ne pouvons nous empêcher de rendre hommage à la justesse de ses nombreuses remarques critiques. C'est que cet esprit scientifique qui depuis l'âge des Grecs, fait la

(1) Julien BENDA, *Belphegor*, éd. Nouv. Revue française.

(2) ALOIS RIEHL, *Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker*.

gloire du génie européen, met en danger l'épanouissement de notre spontanéité créatrice. Nietzsche s'est montré singulièrement prévoyant lorsqu'il polémisait contre l'application de la méthode et des résultats scientifiques à des buts utilitaires dont ses compatriotes ont à ce point usé et abusé qu'ils en sont arrivés à vicier l'esprit même de la science qui ne tire sa vraie grandeur que du seul but de porter la vérité à son état parfait. Et surtout nous le louons d'avoir démasqué sans égard l'hypocrisie des gens cultivés et infatués, gouvernants, savants, professeurs, journalistes et chefs de parti et de sectes qui interprètent à leur façon les vérités scientifiques et déforment les faits historiques dans l'intérêt de leur personne et de leurs projets. Quelle noblesse dans les railleries de Nietzsche contre les savants qui se vouent au ridicule en se faisant les défenseurs inconscients d'une cause mauvaise. Qu'aurait dit Nietzsche du triste manifeste des 93 ? Certes, tout n'est pas juste dans son évaluation de la science. On peut ne point partager son pessimisme passionné au sujet de l'esprit alexandrin qu'il manifeste dans sa première période : on peut pareillement douter du bien fondé de son admiration pour une science de l'homme qui devrait nous armer contre toutes les défaillances possibles de l'intelligence, qu'il exprime dans les œuvres de la deuxième période, et de sa manie de soumettre la science à la volonté de puissance qui s'étale dans ses derniers écrits, mais il est impossible de ne pas admirer la justesse psychologique et l'âpre sincérité de sa critique. D'ailleurs, l'étude pragmatique que les penseurs modernes appliquent aux méthodes scientifiques réhabilite plus d'un jugement de Nietzsche, surtout en ce qui concerne notre conception de la civilisation du passé. GEORG SIMMEL, critique sagace des fondements psychologiques de nos méthodes de recherche, nous a montré dans son étude sur : *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* que dans l'histoire, l'impartialité est impossible et qu'aucune méthode historique et critique, aussi soucieuse qu'elle soit d'une absolue exactitude à l'égard des faits étudiés, ne nous permettra jamais de reconstruire le passé comme il a été, de se mettre à la place tout à fait des hommes d'une autre époque, parce que la science historique est elle-même une science de l'âme, un art d'interpréter les phénomènes moraux d'après notre conception des possibilités historiques. La justesse de ce relativisme psychologique se montre le plus

nettement lorsqu'on envisage l'histoire d'une personnalité ou d'une culture du passé. L'exemple des Grecs concrétisera notre pensée. Tels esprits, comme Schlegel, Creuzer, Burckhardt et Nietzsche admirent le génie grec dans l'art et surtout dans la poésie lyrique et dans le drame, et expliquent le génie de la race hellénique à travers les symboles mythiques. Ils mettent au premier plan le génie dionysiaque des Grecs. D'autres, au contraire, et surtout des esprits latins, attribuent le rôle principal à la géométrie euclidienne qu'ils estiment être le modèle parfait et incorruptible des qualités typiques de l'intellect hellénique. Leurs observations sur les sciences exactes en Grèce leur inspirent sur le caractère grec des conclusions différentes, mais aussi justes sinon davantage que celles des esthètes romantiques. En exaltant ainsi soit le génie dionysiaque des uns, soit l'esprit apollinien des autres, en étayant notre jugement sur un ensemble cohérent de jugements d'existence, nous formulons en réalité à propos des Grecs notre propre idéal de sagesse, de vérité et de beauté. En ce sens l'histoire n'est qu'une parabole qui reflète dans l'habit du passé la vie qui éternellement se renouvelle. Là est toute la raison d'être de cette science royale. A quoi bon l'étudierions-nous si ce n'était pas dans le but de mieux nous comprendre nous-mêmes et les nécessités de notre temps?

Nietzsche a éclairé bien des problèmes par sa philosophie de l'histoire et les a rajeunis. De là son influence sur notre génération. Tout esprit ouvert à la critique et dont l'intelligence n'est pas encore déformée par le culte de la parole écrite, étudiera avec fruit son pamphlet savoureux sur les « Études historiques ».

La conception nietzschéenne de l'Antiquité est en rapport étroit avec sa conception si nouvelle de la philosophie de l'histoire. Comme elle est suggestive et difficile à réfuter la conception nietzschéenne de la Grèce artistique! On n'a qu'à parcourir les jugements contradictoires des érudits sur l'idée que Nietzsche s'est faite de Socrate, de Platon et de la Grèce en général pour s'en rendre compte. Que quelqu'un s'avise de résoudre ce problème : qu'est-ce que l'Antiquité? quelle œuvre la résume? et : que lui devons-nous? Y a-t-il déshonneur pour ceux qui s'efforcent de donner une réponse à cette question s'ils se trompent en quelques points? Quel est l'érudit prodigieux qui dévoilera tous les mystères du passé? N'est-il pas plus sage de dire

comme Renan : Nos idoles, nos dieux et nos temples s'écroulent un jour, nulle formule ne comprend la vérité totale, mais « les rêves de tous les sages renferment une part de vérité. Et tout n'est ici-bas que symbole et que songe. »

De toute façon, nous ne pouvons contester à Nietzsche le mérite d'avoir relevé la qualité la plus précieuse et aussi la plus agissante du génie hellénique, sa volonté de perfection dans tous les ordres, le désir de former l'homme complet par l'art, par la pensée et par l'éducation civique. Et, en se servant de l'exemple des Grecs, Nietzsche nous a montré que la construction de la cité parfaite réclame l'union des dons les plus rares et généralement incompatibles. Ceux qui édifient cette œuvre, doivent être à la fois des ouvriers durs et acharnés, des penseurs profonds et subtils et des artistes au sens exquis de la perfection. Et tous, d'un accord spontané, doivent travailler à cette œuvre, cette volonté d'harmonie doit animer d'une pareille ardeur les œuvres les plus nobles de l'esprit et les productions modestes des métiers et des arts appliqués. C'est là la condition même d'une culture supérieure.

De son étude de l'Antiquité Nietzsche puisa encore sa conception si originale du philosophe, prophète et médecin de la civilisation. En s'inspirant de l'exemple des Présocratiques, Nietzsche prétendait que c'est au penseur de comprendre l'ordre des choses, d'organiser intelligiblement les croyances et de légitimer en quelque sorte les tendances profondes de la race en leur donnant une forme durable et une règle ferme. Le premier, parmi les philosophes allemands du XIX^e siècle, Nietzsche a essayé de préciser la fonction sociale du créateur des valeurs et son axiome : le penseur et la civilisation ne font qu'un — renferme en réalité une haute revendication morale.

Ainsi, tout en désapprouvant les partis pris de Nietzsche et sa manie de déformer les faits historiques, ses méditations sur les valeurs éternelles que nous devons à la culture hellénique, constituent une source presque inépuisable de réflexions pour l'historien des idées. Comme lui, nous estimons que la pensée et l'art grecs continuent d'agir en nous et par nous, car le pouvoir des idées est immense. Une doctrine même abstraite en apparence a quelques rapports secrets avec la vie, quelque action indirecte sur elle; la recherche de ces idées, de ces valeurs toujours en action, est donc, par essence, la tâche de l'humanité. Et si nous

reléguons l'hypothèse de Nietzsche sur le *retour éternel des choses* parmi les chimères spéculatives, nous croirions en revanche plus volontiers au retour périodique des idées. L'étude de l'histoire témoigne que, pareilles aux lames de la mer, les idées reviennent et modifient le cours de la vie selon un principe spirituel interne. Ainsi elles impriment une certaine régularité à l'ensemble de l'évolution humaine et leur action lente et graduelle nous persuade qu'en réalité l'univers est une révélation de l'Esprit (*eine Offenbarung des Geistes*).

L'image que Nietzsche s'est faite de l'Antiquité n'aurait pas pour nous cet intérêt direct et toujours nouveau, si elle n'avait pas contribué, pour une large part, à former sa conception de la modernité; elle est le fond lumineux sur lequel se détache l'image sombre de notre époque. On pourrait même affirmer que ce n'est qu'en comparant l'époque moderne à celle de Périclès et de César que Nietzsche a pu définir avec une netteté plastique les caractères et les tendances de ce qu'il désigne par le terme de « modernité ». En évoquant devant nous la grandeur héroïque d'Eschyle et la mesure sereine de Sophocle, Nietzsche a su nous montrer ce qui caractérise l'esprit européen. Ce ne sont ni les races, ni les nationalités, ni les langues et les mœurs, mais le désir de conquête et l'amplitude de la volonté. Ce sont ces caractères qui le poussent à réaliser un maximum de travail et de création, un maximum de domination sur la nature extérieure, un maximum de relations et d'échanges, et enfin un maximum d'intensité vitale. Mais Nietzsche a su aussi rendre évidents les dangers de cette grandeur. L'Européen est devenu l'esclave de ses vertus et de ses vices de travailleur, le prisonnier de son œuvre en marche et, fait paradoxal, les plus grands efforts pour faciliter la vie ont rendu les hommes dominateurs souffrants, exténués au bout d'une carrière fiévreuse. Prophète perspicace, Nietzsche a deviné que notre Europe, en progressant dans cette même voie, se perdrait. L'excès de ses vertus et de son application engendrera les plus grands maux, les haines et les guerres. Et Nietzsche a vu qu'une fois « vaincue par sa propre victoire », cette Europe « intense et maîtresse du monde » sera peut-être la victime docile d'une nouvelle chimère ou orientale ou américaine. Nietzsche s'est rendu compte avant les autres de la crise aiguë que nous traversons et

a compris la nécessité où nous sommes de reconquérir pas à pas notre liberté.

C'est pourquoi le problème de la Renaissance de la vie et de la pensée européennes a dominé son âme jusque dans les ombres de la folie. Il savait que l'effort créateur est déjà une manière de reconquérir notre liberté en face de la conjuration menaçante des choses. Cet Hamlet — admirateur de la force appela le Fortimbras libérateur, et toute la race des hommes au regard clair et à la main sûre qui font écrouler les vieilles tyrannies et les vieilles angoisses. Devons-nous reprocher à Zarathoustra vieillissant de ne pas avoir été lui-même ce vainqueur? Non, car il ne pouvait l'être. Le passé le tenait enserré, victime lui aussi de la fièvre conquérante, de l'inquiétude, du doute et de la pitié révoltée qu'il a si bien flétrie dans son œuvre. Nietzsche est mort — et nous attendons encore le médecin de notre civilisation qui opérera la synthèse que Nietzsche a rêvée.

Que ces considérations succinctes suffisent pour montrer quelles raisons nous poussent à estimer si hautement l'œuvre de Nietzsche. Conçue dans une forme souvent en dehors de tout exposé systématique, elle est infiniment riche d'idées. Elle est d'un poète et d'un penseur. Et cette œuvre possède à la fois les avantages et les défauts de cette double nature; en dépit de ses paradoxes et de ses inconséquences, elle plonge dans la réalité psychologique pour s'élever ensuite dans la sphère des idées synthétiques générales. Les recherches psychologiques classent Nietzsche parmi les ouvriers subtils du relativisme moderne, ses conclusions générales le rangent parmi les grands penseurs initiateurs de tous les temps.

Certes, toutes les œuvres de Nietzsche ne sont pas au même niveau. Tandis que les écrits de la phase esthétique et positiviste attestent une union heureuse entre l'esprit critique et l'imagination de l'artiste, ceux de la dernière période, *La philosophie du marteau*, *l'Ecce Homo* et les dernières parties de *Volonté de Puissance* montrent que le poète, le prophète visionnaire ont pris le dessus. Les seuls écrits durables de cette époque sont les poèmes, les *Hymnes à Dionysos*, les *Chants des sept sceaux* et le *Chant de minuit*, ce cri d'ardeur et de foi qui compte parmi les plus belles choses que la langue allemande et la littérature moderne connaissent.

Bien qu'elles soient sujettes à de nombreuses contesta-

tions, nous estimons que les revendications les plus importantes de Nietzsche sont fondées et que l'aboutissement de son développement, la tragique chute dans la folie, n'infirmes en rien la grandeur de sa recherche et la noblesse de son but. La déchéance finale du penseur trouve sa raison dans la destinée extérieure du philosophe malade et incompris. Elle était, somme toute, un épisode accessoire. Au lieu d'ergoter sur la valeur de tel livre ou de telle doctrine, pensons à l'ensemble. En dépit de ses défaillances nombreuses, Nietzsche a tenu la suprême gageure de croire à l'homme, de se faire de l'homme complet une religion nouvelle; et il s'est rattaché à cette croyance dans la perfectibilité indéfinie de notre race après avoir coupé tous les autres ponts qui vont vers l'infini.

Une fois son idéal posé, il lui était permis de prophétiser, de chanter et de blasphémer — et enfin de s'acheminer à la folie par la voie dionysiaque du chant.

En ce moment la figure de Nietzsche a pour nous une valeur symbolique, Nietzsche fut avant le temps le protagoniste d'une Europe nouvelle. Il eût voulu unir dans son idéal aristocratique nouveau les volontés antagonistes et résoudre, par la force d'un esprit conciliant, le conflit séculaire entre l'esprit français et la volonté germanique. Lui, le germain affranchi, « le *teutsche Welsche* », discipliné par la culture latine, prouvait par son exemple que cette conciliation des contrastes est possible. Il y voyait la tâche de notre génération.

Quel pionnier de l'avenir que ce prophète souffrant!

En présence de l'ensemble de son œuvre, nous éprouvons envers lui une gratitude semblable à celle que nous inspirent d'autres maîtres qui ont su ouvrir les voies royales de la pensée « dont nul brouillard ne dérober le but ». Que nous en soyons conscients ou inconscients, Nietzsche est vivant en nous. Son influence est forte surtout sur les esprits jeunes qui cherchent une voie personnelle d'élévation humaine. Tout entrepreneur d'aventures idéalistes navigue sous l'enseigne de ce Christophe Colomb de la pensée, qui, en faisant voile vers l'Ouest, cherchait une Inde nouvelle.

Par la bouche de Zarathoustra, il adresse aux générations nouvelles cette parole symbolique :

« O mes frères! je vous investis d'une nouvelle noblesse que je vous révèle : vous devez être créateurs et éducateurs, — semeurs de l'avenir...

Vous devez aimer le pays de vos enfants : — Que ce soit là votre nouvelle noblesse, — le pays inexploré du plus lointain océan, — — c'est lui, vous dis-je, que votre voile doit chercher et chercher encore! (1).

(1) *Ainsi parlait Zarathoustra*, III^e partie. Des anciennes et des nouvelles tables, § 12, page 294 sq. Voici le texte allemand de ce passage : « O meine Brueder, ich verleihe euch einen neuen Adel, den ich euch offenbare : ihr sollt Schoepfer sein und Erzieher und Saemänner der Zukunft.

Eurer Kinder Land sollt ihr lieben : — dies sei euer neuer Adel, — das unentdeckte im fernsten Meere, — nach ihm heisse ich euer Segel suchen und suchen. »

Ouvrages consultés

En ce qui concerne les œuvres de Nietzsche, nous nous sommes servi de la grande édition qui, sous les auspices du Nietzsche-Archiv à Weimar, a été publiée par les maisons C. C. Naumann et Alfred Kröner à Leipzig. De grands espaces de temps séparent la publication des volumes que nous citons, certains, comme le volume XIII datent de 1903, tandis que d'autres, comme le volume VIII sont de 1919. A cette occasion nous nous permettons d'exprimer le regret de ne pas avoir eu à notre disposition une édition faite selon un plan uniforme qui serait d'une grande utilité pour le chercheur. Ayant été obligée de nous servir de livres de date et d'édition différentes, nous ne sommes pas certaine que nos renvois correspondent avec les éditions courantes des œuvres de Nietzsche. C'est pourquoi nous avons ajouté dans la plupart des cas, l'indication du paragraphe à côté de celle de la page.

Souvent nous nous sommes servi de la traduction des œuvres de Nietzsche faite sous la direction de Henri Albert. Toutes les citations qui se rapportent à cette édition, sont accompagnées des signes suivants tr. fr. : traduction française.

En outre, nous nous sommes servi de la correspondance de Nietzsche, éditée par Elisabeth-Förster Nietzsche et par ses collaborateurs sous le titre de Friedrich Nietzsches gesammelte Briefe, II^e éd. Insel-Verlag, Leipzig 1903-05.

Voici la liste des autres ouvrages consultés.

CHARLES ANDLER, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, éd. chez Bossard, Paris 1920-1922.

CHARLES ANDLER, *Les Précurseurs de Nietzsche*, (II^e éd.) 1921.

CHARLES ANDLER, *La Jeunesse de Nietzsche, jusqu'à la rupture avec Bayreuth*. (II^e éd. 1921).

CHARLES ANDLER, *Le Pessimisme esthétique de Nietzsche. Sa philosophie à l'époque wagnérienne*, 1921.

CHARLES ANDLER, *Nietzsche et le transformisme intellectualiste. La philosophie de la période française*, 1922.

OSKAR BAUMGARTNER, *Nietzsche-Hoelderlin*, thèse, Berne 1910.

GUSTAVE BELOT, *La valeur morale de la science*. Revue de métaphysique et de morale, juillet 1914.

JULIEN BENDA, *Belphegor*, éd. de la Nouv. Rev. fr.

LEO BERG, *Heine-Nietzsche-Ibsen*, Essays, Concordia Verlag, Berlin, 1913.

HENRI BERGSON, *L'évolution créatrice*, XVIII^e éd. Alcan, Paris 1914.

GEORGES BERGUER, *Quelques traits de la vie de Jésus au point de vue psychologique et psychanalytique*. Atar, Genève et Paris 1920.

CARL ALBRECHT BERNOULLI, *Franz Overbeek und Friedrich Nietzsche*,

- Eine Freundschaft*. Nach ungedruckten Dokumenten und im Zusammenhang mit der hisherigen Forschung dargestellt. Diederichs, Jena 1908.
- CARL ALBRECHT BERNOULLI, *Nietzsche Intellektualismus*, paru dans les *Mélanges offerts à M. CHARLES ANDLER par ses amis et ses élèves*. Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg. Fascicule 21. Librairie Istra, Paris 1924.
- RENÉ BERTHELOT, *Un romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste. Le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré*. Alcan, Paris 1921.
- ERNST BERTRAM, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*. Bondi, Berlin 1919.
- LÉON BLUM, *Stendhal et le beylisme*. Paris, Ollendorff s. d.
- C. BOUGLÉ, *Leçons de sociologie sur l'Évolution des Valeurs*, Armand Colin, Paris 1922.
- PAUL BOURGET, *Essais de psychologie contemporaine*, éd. définitive augmentée d'appendices, Plon-Nourrit, Paris 1920.
- ÉMILE BOUTROUX, *Science et religion dans la philosophie contemporaine*. Flammarion, Paris 1919.
- MAX BRAHN, *Friedrich Nietzsche Meinungen über Staaten und Kriege*. II^e éd. Kröner, Leipzig 1915.
- GEORG BRANDES, *Menschen und Werke*, Frankfurt 1894.
- BROCKHAUS, *Konversationslexikon*, 1882.
- JAKOB BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. IV^e éd. Stuttgart, Spemann 1921.
- JAKOB BURCKHARDT, *Griechische Kulturgeschichte*, 4 vol. éd. par Jakob Oeri, Spemann, Berlin et Stuttgart.
- JAKOB BURCKHARDT, *Die Zeit Constantins des Grossen*. Basel, 1853.
- JAKOB BURCKHARDT, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, XI^e éd. Spemann, Leipzig 1913.
- ERNESTO CAFFI, *Nietzsche Stellung zu Macchiavellis Lehre*, Wien 1912.
- CLÉDAT, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Hachette, Paris 1917.
- AUGUSTE COMTE, *Système de philosophie positiviste*. Paris 1830-1842.
- AUGUSTE COMTE, *Système de politique positiviste ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité*. Paris 1851-1854.
- FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, XXIII^e éd. Hachette, Paris, 1916.
- OTTO CRUSIUS, *Erwin Rohde*. Stuttgart 1902.
- PAUL DEUSSEN, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*, Brockhaus. Leipzig, 1901.
- HERMANN DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*, Leipzig 1902.
- HERMANN DIELS, *Wissenschaft und Romantik, Sitzungsbericht der kg. preuss. Akademie die Wissenschaften*, vom 23. Januar 1902.
- RUDOLF DOWERG, *Friedrich Nietzsches Geburt der Tragödie in ihren Beziehungen zur Philosophie Schopenhauers*, thèse phil. Leipzig 1902.
- ARTHUR DREWS, *Nietzsches Philosophie*, Verlag Carl Winter, Heidelberg 1904.
- ÉMILE DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Alcan, Paris 1902.
- J. P. ECKERMANN, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Brockhaus, Leipzig 1913. 13^e éd.

- J. P. ECKERMANN, *Conversations de Gœthe dans les dernières années de sa vie*, trad. par Emile Délerot, Paris, 1883.
- ERICH ECKERTZ, *Nietzsche als Kuenstler*, Verlag C. CH. Beck, München, 1910.
- RALPH WALDO EMERSON, *Collected Works*; Centenary edition, 12 vols. with notes by E. W. Emerson, Boston, 1904.
- ÉLIE FAURE, *Les constructeurs*, Crès, Paris 1921.
- ELISABETH FOERSTER-NIETZSCHE, *Das Leben Friedrich Nietzsches*. I et II^e. Bd. C. G. Naumann, 1897.
- ELISABETH FOERSTER-NIETZSCHE, *Der junge Nietzsche*, Kröner, Leipzig 1913.
- ELISABETH FOERSTER-NIETZSCHE, *Der einsame Nietzsche*, Kröner, Leipzig 1916.
- ALFRED FOUILLÉE, *Note sur Nietzsche et Lange. Le retour éternel*. Revue philosophique 1909.
- ALFRED FOUILLÉE, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*. Alcan, Paris.
- ALFRED FOUILLÉE, *Nietzsche et l'immoralisme*. Alcan, Paris.
- W. FREYTAG, *Ueber den Begriff der Philosophie. Eine kritische Untersuchung*. Verlag Niemeyer, Halle 1904.
- GALLWITZ, *Friedrich Nietzsche. Ein Lebensbild*. Dresden und Leipzig 1898.
- ANDRÉ GIDE, *Prétextes littéraires*. éd. Nouv. Rev. fr.
- JULES GIRARD, *Le sentiment religieux en Grèce*. Paris 1869.
- COMTE DE GOBINEAU, *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, Paris, éd. Crès s. d.
- COMTE DE GOBINEAU, *Essai sur l'inégalité des races humaines*. II^e éd. Paris, 1884.
- PIERRE GODET, *La Pensée de Schopenhauer*. Extraits les plus caractéristiques de son œuvre; choisis, groupés et traduits. Payot, Paris.
- REMY DE GOURMONT, *Promenades philosophiques*, I-III, Mercure de France, s. d.
- JEAN MARIE GUYAU, *Essai d'une morale sans obligation ni sanction*. Paris 1885.
- DANIEL HALÉVY, *La vie de Frédéric Nietzsche*, Paris 1909.
- A. HAMON, *Déterminisme et responsabilité*. Flammarion, Paris 1898.
- WALTHER HAUFF, *Die Ueberwindung des schopenhauerschen Pessimismus durch Friedrich Nietzsche*. Thèse de phil. Halle 1904.
- JOHANN GOTTLIEB HERDER, *Ideen zur Kulturphilosophie, ausgewählt und herausgegeben von Otto Braun und Nora Braun*. Inselverlag, Leipzig 1911.
- HERMANN HESSE, *Zarathoustras Wiederkehr. Ein Wort an die deutsche Jugend*. S. Fischer Verlag. Berlin 1920.
- KURTH HILDEBRANDT, *Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Plato*. Sibyllenverlag, Dresden 1923.
- ERICH HOCKS, *Das Rationale und das Emotionale bei Nietzsche*. Thèse phil. Leipzig 1914.
- HARALD HOFFDING, *Moderne Philosophen. Unter Mitwirkung des Verfassers uebersetzt von F. Bendixen*. Leipzig 1905.
- FRIEDRICH HOELDERLINS, *Gesammelte Werke, herausgeg. von Marie Joa-*

- chim-Dege. Deutsches Verlagshaus, Bong et Cie. Berlin, Leipzig
Wien, Stuttgart.
- ERNST HORNEFFER, *Nietzsche Vorträge*. Kröner, Leipzig 1920.
- ERNST HOWALD, *Friedrich Nietzsche und die klassische Philologie*. Verlag
Friedrich Andreas Perthes A. G. Gotha, 1920.
- RICARDA HUCH, *Die Blütezeit der Romantik*. 1. Bd. VI^e Aufl. Leipzig 1916.
Ausbreitung und Verfall der Romantik, 2. Bd. IV^e Aufl. Leipzig 1915.
- CARL JOËL, *Nietzsche und die Romantik*, Diederichs, Jena et Leipzig 1905.
- CARL JOËL, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik.
Mit Anhang. Archaische Romantik*. Diederichs, Jena 1906.
- CARL JOËL, *Geschichte der antiken Philosophie*, 1. Bd. Tübingen. Verlag
von J. C. B. Mohr 1921.
- CARL JOËL, *Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph*. Basel, Helbing
und Lichtenhahn 1918.
- CARL JOEL, *Antibarbarus. Vortraege und Aufsätze*. Diederichs, Jena 1914.
- THODOR JONKOFF, *Nietzsches Ideal vom Uebermenschen als Erziehungs-
ideal*. Thèse Zürich, 1911.
- A. KALTHOFF, *Friedrich Nietzsche und die Kulturprobleme unserer Zeit*.
Altmann, Leipzig. s. d.
- LUDWIG KLAGES, *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches.
Sonderabdruck aus Jahrbuch der Charakterologie. Herausgegeben
von Emil Utitz*. 1. Jahr. Berlin 1924. 1. Band im Panverlag Rolf
Heise.
- LUDWIG KLAGES, *Carus « Psyche » paru dans Zeitschrift für Menschen-
kunde. Blätter für Charakterologie und angewandte Psychologie.
herausgegeben von Hans von Hattingberg, Berlin und Niels Campmann,
Celle. Jahrgang 1. Heft 1.*
- LUDWIG KLAGES, *Vom Wesen des Bewusstseins*. Verlag von Joh. Am-
brosius Barth, Leipzig.
- LUDWIG KOEHLER, *Religion und Menschheit*. II^e Auflage. Schulthess,
und Cie. Zürich 1923.
- FRIEDRICH ALBERT LANGE, *Geschichte des Materialismus und Kritik
seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 2 vol. Leipzig. Reclam. jun. s. d.
- PIERRE LASSERRE, *Les idées de Nietzsche sur la musique*. Garnier, Paris.
- PIERRE LASSERRE, *La morale de Nietzsche*. Nouvelle édition augmentée
d'une préface. Garnier, Paris 1923.
- FÉLIX LE DANTEC, *Science et conscience. Philosophie du xx^e siècle*.
Flammarion, Paris 1908.
- FÉLIX LE DANTEC, *De l'homme à la science*. Paris 1907.
- FÉLIX LE DANTEC, *Le chaos et l'harmonie universelle*. Bibl. phil. cont.
- ALBERT LÉVY, *Stirner et Nietzsche*, thèse, Paris 1904.
- LÉVY-BRUEHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Alcan,
Paris 1918.
- LUCRÈCE, *De la nature*. Texte établi et traduit. II^e éd. revue et corrigée.
Soc. d'édition les Belles Lettres, Paris 1924.
- LOU ANDRÉAS SALOME, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*. Carl Kone-
gen Wien 1911 (2. Aufl.)
- PAUL MANTEGAZZA, *Physiologie des Genusses. Autorisierte Uebersetzung
nach der IX. Aufl. aus dem Italienischen*. Adolf Spaarmann, Styrum
und Leipzig 1888.

- LUDWIG MARCUSE, *Die Individualität als Wert und die Philosophie Friedrich Nietzsches*. Thèse phil. Berlin 1917.
- CHARLES MAURRAS, *Anthinéa. D'Athènes à Florence*. éd. Champion, XIII^e éd. Paris 1919.
- RICHARD M. MEYER, *Nietzsche*. Beck, München 1912.
- JULIUS MIDDENDORFF, *Die Bedeutung des Leidens bei Friedrich Nietzsche*. Thèse phil. Bonn 1911.
- JOHN STUART MILL, *A system of logic*. London 1843.
- J. P. MOEBIUS, *Ausgewählte Werke*. Nietzsche Bd. V. Leipzig, Verlag von Ambrosius Barth. III^e Auflage.
- MICHEL DE MONTAIGNE, *Essais*, publiés d'après l'édition de 1588 avec les variantes de 1595, une notice, des notes et un glossaire index, Flammarion, Paris.
- FRIEDRICH MUCKLE, *Friedrich Nietzsche und der Zusammenbruch der deutschen Kultur*. Duncker und Humblot, München und Leipzig 1921.
- A MUELLER, *Vier Krankheitsgeschichten. Bismarck, Nietzsche, Scheffel Mörike. Der Einfluss nervöser Zustände auf ihr Leben und Schaffen*. Marcus und Weber, Bonn.
- NOVALIS, *Freiherr Friedrich von Hardenberg. Fragmente, ausgewählte, und geordnet von Felix Braun*. Insel-Verlag Leipzig.
- RICHARD OEHLER, *Friedrich Nietzsche und die Vorsokratiker*. Félix Meiner, Leipzig 1904.
- ORESTANO FRANCESCO, *Le Idee fondamentali di Federigo Nietzsche*. Alberto Reber, Palermo 1903.
- OVERBECK, *Briefe, Neue Rundschau*, Januar 1906.
- D. PARODI, *La philosophie contemporaine en France*, 2^e éd. Paris 1920.
- BLAISE PASCAL, *Œuvres complètes*; publiées suivant l'ordre chronologique par Léon Brunschwig et Pierre Boutroux; troisième série. Pensées I-III. Paris, 1904-1908, 6 vol.
- PLATON, *Les Œuvres*, trad. par Émile Cousin, 12 vol. Paris, Bossange 1822.
- STANISLAUS PRZYBYSEWSKI, *Zur Psychologie des Individuums, Chopin und Nietzsche*. Fontana, Berlin 1892.
- SALOMON REINACH, *Orpheus. Histoire générale des religions*. Picard, Paris 1922 (XI^e éd.).
- ERNEST RENAN, *Marc Aurèle et la fin du monde antique*, Calmann-Lévy, Paris.
- ERNEST RENAN, *L'Avenir de la Science*, ibid. 1877.
- ERNEST RENAN, *Dialogues et fragments philosophiques*, ibid. Paris 1876.
- ERNEST RENAN, *Examen de conscience philosophique*. Feuilles détachées. Paris 1888.
- ARNOLD REYMOND, *Pascal et l'apologétique chrétienne*. Concorde, Lausanne 1920.
- HEINRICH RICKERT, *Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte in Logos, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, herausgeg. von Richard Kröner und Georg Mehlis*. Bd. IX, 1920.
- CLAIRE RICHTER, *Nietzsche et les théories biologiques contemporaines*. Mercure de France, Paris 1911.
- RAOUL RICHTER, *Friedrich Nietzsche. Sein Leben und sein Werk*. III^e éd. Leipzig 1917.

- ALOIS RIEHL, *Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker*. Fromanns Klassiker der Philosophie, 7^e éd. 1920.
- FRIEDRICH RITTELMAYER, *Friedrich Nietzsche und das Erkenntnisproblem*, Leipzig 1903.
- FRIEDRICH RITTELMAYER, *Nietzsche und die Religion*, 4 Vorträge, Rome 1904.
- JACQUES RIVIÈRE, *L'Allemand. Souvenirs et réflexions d'un prisonnier de guerre*. éd. de la Nouv. Rev. fr. Paris.
- E. DE ROBERTY, *Frédéric Nietzsche. Contribution à l'histoire des idées philosophiques et sociales à la fin du XIX^e siècle*. (Bibl. de phil. contemp.), 2^e éd. Paris 1903.
- ERWIN ROHDE, *Afterphilologie*, Leipzig 1872.
- ERWIN ROHDE, *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen und Leipzig. Verlag von J. C. B. Mohr, 2^e éd. 1903.
- ROMAIN ROLLAND, *Musiciens d'aujourd'hui*, 7^e éd. Hachette, Paris, 1917.
- ROMAIN ROLLAND, *Musiciens d'autrefois*, 5^e éd. Hachette, Paris 1907.
- LUDWIG RUETIMAYER, *Ueber Form und Geschichte des Wirbeltierskeletts*; Kleinere Schriften, Basel, 1869.
- FRIEDRICH SCHILLERS, *Saemmtliche Werke. Vollstaendige Ausgabe*, Cotta, Stuttgart, 1877.
- HEINRICH SCHMIDT, *Epikurs Philosophie der Lebensfreude*. Kröner, Stuttgart 1921.
- HEINRICH SCHMIDT, *Philosophisches Wörterbuch*, Kröner, Leipzig, 1918.
- ALBERT SCHWEITZER, *Kulturphilosophie I. Teil. Verfall und Wiederaufbau der Kultur*.
- ALBERT SCHWEITZER, *Kulturphilosophie, II. Teil. Kultur und Ethik*. herausgeg. bei Paul Haupt, Akad. Buchhandlung, Berne 1923.
- J. C. SCHWEITZER, *Wörterbuch zur Erklärung fremder, aus andern Sprachen in die deutsche aufgenommenen Wörter und Redensarten*. III^e umgearbeitete Auflage. Zürich, Orell Füssli, 1823.
- ARTHUR SCHOPENHAUER, *Werke herausgeg. von Griesbach bei Philipp Reclam jun.* Leipzig.
- ERNEST SEILLÈRE, *Apollon ou Dionysos. Étude critique sur Frédéric Nietzsche et l'utilitarisme impérialiste*. Plon-Nourrit, Paris 1905.
- C. F. SELLE, *Herbert Spencer und Friedrich Nietzsche. Vereinigung der Gegensätze auf Grund einer neuem These*. Thèse, Leipzig, 1902.
- GEORG SIMMEL, *Schopenhauer und Nietzsche, Ein Vortragszyklus*. Duncker und Humblot, Leipzig 1921.
- GEORG SIMMEL, *Friedrich Nietzsche. Eine moralphilosophische Silhouette*. Zeitschrift für Philosophie n^o 107, 1896.
- GEORG SIMMEL, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*. V^e éd. Duncker und Humblot, Leipzig 1920.
- GEORG SIMMEL, *Die Philosophie des Geldes*, Leipzig 1900.
- GEORG SIMMEL, *Hauptprobleme der Philosophie, Sammlung Goeschen*, Berlin et Leipzig 1920.
- GEORG SIMMEL, *Der Konflikt der modernen Kultur*. II^e éd. München und Leipzig 1921.
- WERNER SOMBART, *Sozialismus und soziale Bewegung*. VIII^e éd., Gustav Fischer, Jena 1919.
- HERBERT SPENCER, *Principles of Morality*. IVth Part. Justice. 1841:

- OSWALD SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Beck, München 1923.
- CARL SPITTELER, *Prometheus und Epimetheus*, Diederichs, Jena 1915.
- CARL SPITTELER, *Der Olympische Frühling*, Diederichs, Jena 1915.
- CARL SPITTELER, *Meine Beziehungen zu Nietzsche*. München 1908.
- ARTHUR STEIN, *Nietzsche und die Wissenschaft*. Paul Haupt, Bern 1921. (Beilage zum Jahresbericht des Gymnasiums Burgdorf.)
- RUDOLF STEINER, *Friedrich Nietzsche. Ein Kämpfer gegen seine Zeit*, Weimar 1895.
- STENDHAL. *Œuvres*. Nouvelle édition revue et corrigée. Champion, Paris 1922.
- ADALBERT STIFTER, *Der Nachsommer. Erzählung*. Fehr, St. Gall 1919.
- VERA STRASSER, *Psychologie der Zusammenhänge und Beziehungen*. Julius Springer, Berlin 1921.
- KARL STRECKER, *Nietzsche und Strindberg mit ihrem Briefwechsel*. Georg. Müller, München, 1921.
- TAYLOR, *La civilisation primitive*. Reinwald, Paris 1876.
- GEORG TEICHMUELLER, *Die wirkliche und die scheinbare Welt*. Zeitschrift für Philosophie 149, 1913.
- ALBERT THIBAUDET, *Les heures de l'Acropole*, Nouv. Rev. fr. Paris.
- ALBERT THIBAUDET, *Campagne avec Thucydide*, Nouv. Rev. fr. Paris
- GEORG TIENES, *Nietzsches Stellung zu den Grundfragen der Ethik*. Thèse, Berne 1899.
- WARJAN TER-GEORGIAN, *Nietzsches Stellung zur Religion*. Halle 1914.
- ALEXANDRE TILLE, *Von Darwin bis Nietzsche. Ein Buch Entwicklungsethik*. Leipzig 1895.
- HANS VAIHINGER, *Nietzsche als Philosoph. IV^e vom Verfasser neu durchgesehene Auflage*. Reuter und Reichard, Berlin 1916.
- HANS VAIHINGER, *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche* 5^e-6^e Aufl. Félix Meiner, Leipzig 1920.
- PAUL VALÉRY, *Variété*. VIII^e éd. Librairie Gallimard, Paris.
- RICHARD WAGNER, *Gesammelte Werke*, Leipzig 1898.
- OSKAR WALZEL, *Die deutsche Dichtung seit Goethes Tod*. Askanischer Verlag. Berlin 1919.
- ERNST WEBER, *Die pädagogischen Gedanken des jungen Nietzsche im Zusammenhang mit seiner Welt- und Lebensanschauung dargestellt*. Wunderlich, Leipzig 1907.
- LUDWIG WEBER, *Le rythme du progrès*. Alcan, Paris 1913.
- ULRICH VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon* II^e Aufl. Berlin 1920. 2 vol.
- ULRICH VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Einleitung in die attische Tragödie*, Berlin 1889.
- ULRICH VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Zukunftsphilologie*, I. Stück, Berlin 1872.
- ULRICH VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Zukunftsphilologie II*. Stück, Berlin 1873.
- HEINRICH WOELFFLIN, *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Das Problem*

der Stilentwicklung in der neueren Kunst. F. Bruckmann A. G. München 1915.

HEINRICH WOELFFLIN, *Die Kunst Albrecht Dürers.* Bruckmann, München 1919.

WILHELM WUNDT, *Sinnliche und uebersinnliche Welt.* Kröner, Leipzig 1914.

WILHELM WUNDT, *Die Nationen und ihre Philosophie. Ein Kapitel zum Weltkrieg.* Kröner Leipzig 1918.

XÉNOPHON, *Œuvres complètes*, trad. par Eugène Talbot. III^e éd. Hachette, Paris 1873.

THEOBALD ZIEGLER, *Friedrich Nietzsche*, Bondi, Berlin 1900.

JULIUS ZEITLER, *Nietzsches Aesthetik*, Leipzig 1900.

TABLES DES MATIÈRES

PRÉFACE.	VI
INTRODUCTION.	IX

PREMIÈRE PARTIE

La civilisation modèle d'après l'origine de la tragédie

CHAPITRE I. — La pensée de Nietzsche en formation	5
§ 1. — Les influences de jeunesse et le début de la réflexion philosophique.	5
§ 2. — L'étudiant et le débutant en philologie classique . .	11
CHAPITRE II. — Les précurseurs et maîtres de Nietzsche.	17
§ 1. — Introduction.	17
§ 2. — Les classiques de Weimar	19
§ 3. — Les influences romantiques.	25
§ 4. — Le milieu suisse. Les idées de Jakob Burckhardt sur la civilisation	38
CHAPITRE III. — Les fondements de la civilisation modèle . . .	53
§ 1. — Le point de départ et les principes psychologiques de Nietzsche.	53
§ 2. — Remarques critiques	64
CHAPITRE IV. — La civilisation artistique de la Grèce	75
§ 1. — Les fondements de la tragédie antique.	75
§ 2. — La tragédie attique dans la civilisation hellénique. .	93
§ 3. — La valeur définitive de la tragédie attique pour la civilisation hellénique.	106
§ 4. — La mission de la tragédie nouvelle en Allemagne .	114

CHAPITRE V. — La mission civilisatrice des philosophes présocratiques	123
§ 1. — Introduction	123
§ 2. — Les philosophes ioniens	128
§ 3. — Les maîtres de la Grande Grèce	135
§ 4. — Les grands rationalistes	146
CHAPITRE VI. — La valeur définitive des doctrines présocratiques	151
§ 1. — Aperçu général	151
§ 2. — Remarques critiques	158
§ 3. — La mission du philosophe moderne	161
CHAPITRE VII. — Aperçu rétrospectif	165
La valeur des premiers essais tentés par Nietzsche pour définir l'idéal de la civili- sation.	

DEUXIÈME PARTIE

Le problème de la décadence

CHAPITRE VIII. — La conception de la décadence en 1871.	173
§ 1. — Socrate, le démolisseur	173
§ 2. — L'influence de Socrate sur les lettres et les arts. . .	194
§ 3. — La décadence politique de la Grèce et la valeur civilisatrice de Rome.	198
§ 4. — La décadence religieuse. (Le christianisme diony- sien	200
CHAPITRE IX. — La conception de la décadence en 1876.	203
§ 1. — Introduction	203
§ 2. — Socrate, précurseur de Platon	205
§ 3. — Platon, le réformateur	206
§ 4. — La décadence de la cité	220
§ 5. — Rome et la civilisation décorative	225
§ 6. — La décadence religieuse et le christianisme	227
§ 7. — Le briseur d'idoles	233
CHAPITRE X. — Le problème de la décadence.	237

L'idéal de la civilisation chez Nietzsche à l'époque positiviste et à l'époque vitaliste considéré par rapport à son premier système

INTRODUCTION.	253
CHAPITRE XI. — Les influences nouvelles.	255
§ 1. — Les théories biologiques.	255
§ 2. — Les influences françaises.	258
§ 3. — Les expériences intimes.	276
CHAPITRE VII. — L'idéal de la civilisation modèle dans la phase positiviste.	289
§ 1. — Introduction.	289
§ 2. — Les fondements du système.	292
§ 3. — Les forces civilisatrices.	295
I. La philosophie. — II. La morale de l'esprit libre. — III. L'art. — IV. La religion chrétienne. — V. L'état et la société. — VI. La civilisation intellectuelle.	
CHAPITRE XIII. — L'idéal biologique de la vie.	351
§ 1. — Introduction.	351
Les fondements psychologiques de la théorie du surhumain.	
§ 2. — La sélection.	
A. La conception nietzschéenne de la sélection et son idéal du philosophe supérieur.	355
B. La sélection considérée sous son aspect négatif.	361
C. La sélection envisagée sous son aspect positif.	366

Conclusions

CHAPITRE XIV. — Les idées de Nietzsche sur la civilisation . . .	389
OUVRAGES CONSULTÉS.	427

